中國基督教研究

Journal of Research for Christianity in China



ISSN: 2325-9914 Number 7, December 2016

7

中國基督教研究

Journal of Research for Christianity in China



半年刊

Semi-Annual

2016 年 第 7 期

Number 7, 2016

美国 洛杉矶 基督教与中国研究中心
中国 上海大学宗教与中国社会研究中心
出版

Published by
Christianity and China Research Center in Los Angeles, USA
Center for the Study of Religion and Chinese Society, Shanghai University

2016 年 12 月 || December 2016

ABOUT US

- 《中国基督教研究杂志》由美国 洛杉矶基督教与中国研究中心及中国 上海大学宗教与中国社会研究中心 联合编辑出版；
- 《中国基督教研究杂志》为**半年刊**，刊登中国基督教研究的中英文学术文章；每年 6 月及 12 月分别通过纸质及网络形式出刊；
- 《中国基督教研究杂志》国际刊号为 **2325-9914**；
- 《中国基督教研究杂志》实行双向匿名审稿制度；
- 《中国基督教研究杂志》网络版网址为：**http://JRCC.ChineseCS.cn**。

CONTACT US

Dr. Daniel Li
Email: danielli28@hotmail.com
Address: Christianity and China Research Center
1520 W Cameron Ave, #154, West Covina, CA 91790

投稿电子邮箱：ChristianStudies@163.com
通讯地址：上海大学历史系 200444

EDITORIAL BOARD

INFORMATION

网址: http://JRCC.ChineseCS.cn

ISSN: 2325-9914

JRCC is edited and published by the Christianity and China Research Center in Los Angeles, USA; and the Center for the Study of Religion and Chinese Society, Shanghai University.

Christianity and China Research Center
1520 W Cameron Ave,#154, West Covina, CA 91790，USA
Tel: (626)308-3530 Email：globaldaniel5@gmail.com

Center for the Study of Religion and Chinese Society
Shangda Road 99 A-505, Baoshan, Shanghai, 200444, China
Tel: 02166133310 Email: Qinghexiao@gmail.com

目录 Contents

编者的话

From the Editor’s Desk

2016 年 10 月 28 至 30 日，由美国洛杉矶“基督教与中国研究中心”、美国《中国基督教研究》与上海大学“宗教与中国社会研究中心”联合举办的“基督教与近代中国教育”学术研讨会在上海大学顺利召开。会议非常荣幸邀请到华中师范大学党委书记、博士生导师马敏教授作主旨发言。在主题报告中，马敏先生就目前中国教会大学研究现状进行了非常深入与全面梳理与分析，并对未来乐研究趋势进行探析。马先生指出要重新审视教会大学对今天高等教育发展的启示，在推进中国高等教育的现代化进程中要积极汲取教会大学正反两面的经验教训。会议还邀请到研究中国教会大学史先驱者之一的吴梓明教授对教会大学研究进行回顾。吴教授以亲身经历者的视角回顾了近代中国教会大学研究的开端与进展。除此之外，会议还收到将近 80 余篇论文，但由于经费预算有限，最终遴选了将近 40 余篇参会。来自清华大学、南开大学、香港中文大学、澳门大学、华中师范大学、南京大学、中山大学、暨南大学、华东师范大学、华南师范大学、伦敦大学、日本福冈女学院大学等不同高校与研究所、纪念馆的学者共聚一堂，围绕教会大学、基督教教育等展开深入讨论。本次会议是上世纪 80 年代以来中国教会大学史研究开始之后又一次重要会议。客观地说，到目前为止，中国教会大学的研究已经进入了一个新的阶段。在之前的研究成果上如何进行新的突破，则是需要深入思考的一个话题。本次会议参与者所提交的论文或可为此思考提供一个回应，但相对于主流的历史研究，教会大学研究仍有待加强。《中国基督教研究》第 7 期（2016 年冬）与第 8 期（2017 年夏）从此次会议论文中挑选若干篇予以刊登出版，以飨读者。本期根据稿件内容分成四个专栏。首先是中国教会大学史研究综述。本栏目选入马敏先生与吴梓明教授的综述文章，对中国教会大学研究现状及未来展望进行深入分析；其次基督教与近代中国教育研究专栏，其中有对东吴大学的本色化研究，对收回教育权运动的再审视，对南开学校的研究，对贾玉铭的神学教育研究，对岭南大学的研究等等；再次是中国基督教史研究专栏，主要内容集中于 19 世纪新教的译名问题、1923-1949 年浙江教会学校的女学生以及清初儒家基督徒的个案研究等。最后一个栏目是会议通讯，是有关本次会议的综述。由于本刊物仍处于起步阶段，人、财、物皆阙，还望各位学者不吝赐教，并予以协助为盼。

编者

2016 年冬

前 言

From The Editors

中国教会大学史研究综述

Reviews on Historical Studies on Church University in China

他山之石，可以攻玉：中国教会大学史研究的回顾与展望

马敏、吴和林

一、中国教会大学史研究的兴起与概况

所谓教会大学，是指从 19 世纪末起西方基督教会在中国所创办的高等教育机构，其中由基督教创设的大学有 13 所，由罗马天主教创设的大学有 3 所。[1]这些在华教会大学是中国近代高等教育的前驱和重要组成部分，对传播西方科学文化知识，促进中西文化交流和中国的近代进程，起到了十分重要的作用。

由于教会大学在中西文化交流史上所占有的重要地位，自 50 年代起，西方史学界就开始了对这一领域的探索，并取得了若干有相当水准的学术成果。[2]但在中国大陆，因长期受“左”的思想影响，简单地把教会大学视同为帝国主义的“侵华工具”、“反动思想的堡垒”和“文化租界”等等，甚少有人敢涉足这一学术禁区。直到 80 年代初，随着新时期思想解放运动的兴起，人们才挣脱种种思想束缚，重新开始审视中国教会大学的历史，对之作出新的评价。1982 年，傅愫冬发表的《燕京大学社会学系三十年》，是 80 年代最早的论述教会大学的文章。1983 年又有陈景磐《旧中国的教会学校述略》、吴竟的《略论东吴大学建校经过》。这些文章是国内教会大学史研究最初的成果，1986 年徐以骅发表《基督教在华高等教育初探》，则比较全面地提出了重新研究和评价教会大学史的问题。徐文引起学术界的广泛关注，可以说是 80 年代中期教会大学史研究逐渐“变热”的开端。[3]

80 年代中期兴起的教会大学史研究，一开始便呈现出明显的国际合作的特征，不仅受到国内学者的关注，而且也受到美国和加拿大等国外学者的关注。最早的国际合作研究中国教会大学历史的动议，来自于已故的美国普林斯顿大学历史系宋史专家刘子健教授。根据章开沅教授的回忆，1985 年春天，刘子健教授来到华中师范大学访问，

[1] 13 所新教教会大学通常指燕京大学、金陵大学、圣约翰大学、沪江大学、华西协合大学、齐鲁大学、华中大学、福建协合大学、之江大学、岭南大学、金陵女子大学、华南女子文理学院，3 所天主教大学指震旦大学、辅仁大学、津沽大学。

[2] 其中最著名的为鲁珍晞（Jessic G. Lutz）教授所著《中国教会大学史》，康乃尔大学出版社 1971 年出版。其中译本于 1988 年浙江教育出版社出版，曾钜生译。余如中国基督教高等教育联合董事会会在 50 年代主持编写的 10 所新教教会大学的历史系列丛书（包括福建协合、金陵女子、之江、圣约翰、齐鲁、华南女子、东吴、燕京、华中、华西协合）；郭查理：《岭南大学》，1986 年；J. B. 希普斯：《沪江大学史》，1964 年；茹宾·霍尔登，《雅礼：中国大陆，1901-1951》，1964 年；菲利浦·韦斯特：《燕京大学与中美关系，1896-152》，1976 年；M. B. 巴洛克：《美国的移植：洛克菲勒基金会与北京协合医院》，1980 年。

[3] 上述论文分别发表于《社会》，1982 年第 4 期；《教育研究通讯》1983 年第 3 期；《苏州大学学报》，1983 年第 1 期；《复旦学报》1986 年第 5 期。

与时任华中师范大学校长的章开沅教授聊到了研究教会大学历史的必要，因他们两人都曾在教会大学读过书（刘教授曾就读于燕京大学、章教授曾就读于金陵大学），很快就形成共识，要尽快在大陆推进对中国教会大学历史的研究。为此，返回美国之后，刘子健教授即积极与北美相关基金会和办学机构联系，争取研究经费支持。

1988 年 3 月，在美国鲁斯基金会和亚洲基督教高等教育联合董事会（即“亚联董”）的支持下，以章开沅、顾学稼、张寄谦为首的 21 名中国学者以及专程从美国赶来的普林斯顿大学的林蔚博士，在春寒料峭的四川大学校园，召开一个有关合作研究中国教会大学史的工作会议。与会学者分别来自北京大学、复旦大学、华中师范大学、苏州大学、杭州大学等，其所在院校的前身，或多或少都与教会大学有着某些历史联系。与会学者就教会大学史研究的意义、方法及中外学术合作的可能性等，进行了深入的探讨。作为时任华中师范大学校长的章开沅教授，欣然应允于次年 6 月在华中师大举办首届教会大学史国际学术会议。

1989 年 6 月 1 日至 3 日，大陆首次中国教会大学史国际学术研讨会如期在风景秀丽的武汉华中师范大学召开。约 30 余位中国学者出席了此次会议，他们分别来自国内的 8 所高校和中国社会科学院、中国第二历史档案馆。出席会议的国外学者包括 8 名美国学者，一名加拿大学者及两名来自香港的学者。会议得到美国鲁斯基金会的资助。武汉学术会议虽然规模不大，但会议的召开及会后由章开沅教授和林蔚教授主编的会议论文集《中西文化与教会大学》（湖北教育出版社，1991 年）的正式出版，对于大陆的中国教会大学史研究，却具有重要的意义，“标志着中国自 80 年代初勃兴的若干研究趋向又有了新的进展，这些研究趋向乃是中国与西方世界重新接触的合乎自然的结果。”[1]

武汉学术会议之后，中国教会大学史研究开始逐步走向深入，并形成一定的声势。1990 年和 1991 年，美国和加拿大学者以及部分访美的中国学者先后在耶鲁大学举行两次小型的学术会议，研究中国教会大学的历史，并参观了保存于耶鲁大学神学院图书馆的中国教会大学珍贵历史档案文献。1991 年 6 月，第二届教会大学史国际学术研讨会在南京师范大学召开，30 余位来自大陆、香港、台湾、美国和加拿大的学者出席了会议，集中讨论了教会大学的办学环境与办学特点问题。1992 年 10 月，台湾中原大学宇宙光传播中心主持召开了“基督教大学教育在中国现代化过程中扮演的角色及其影响”国际学术研讨会，会后出版了《中国基督教大学论文集》一书。1993 年 12 月，香港中文大学崇基学院主办了“中国教会大学历史文献国际研讨会”，出席会议有来自

---

[1] 《中西文化文化与教会大学》林蔚“序”，湖北教育出版社 1991 年版。

中国大陆、台湾、香港、美国、加拿大等国家和地区的中外学者 60 多人。会议围绕中国教会大学历史文献的分布、整理及利用、研究等问题进行了广泛的讨论。[1]1993 年 10 月，作为华中师范大学校庆 90 周年系列学术活动之一的“韦卓民学术思想国际研讨会”在华中师范大学举行。研讨会上有 12 位代表作了发言，分别从哲学、宗教、教育等方面对韦卓民先生学术思想进行了探讨。[2]1994 年 5 月，“教会大学与中国现代化国际研讨会”在成都四川联合大学举行。除讨论教会大学与中国政治、经济、文化教育和宗教等问题外，一些学者还对教会大学的建筑、教会大学抗战时期的内迁及其历史作用，基督教在内地的传播以及在华基督教政策等以往比较忽略的问题，作了新的探索，拓宽了教会大学史的研究领域。[3]1995 年 10 月，在华中师范大学召开的《社会转型与文化变迁国际学术研讨会》上，教会大学与文化变迁被列为会议的主要分议题之一，约有 20 余名中外学者提交论文，围绕教会大学与中国近代社会转型、教会大学的国际化特征、教会大学与女子教育、教会大学与国学研究等问题，进行了深入的讨论。

1994 年初，华中师范大学以章开沅教授为首的一批学者还创建了国内首家“中国教会大学史研究中心”，在美国鲁斯基金会和亚洲基督教高等教育联合董事会等基金会和有关机构的支持下，致力于联系和推动国内外的中国教会大学史研究。

统计自 80 年代中期以来，围绕中国教会大学史这一主题，已分别在中国大陆、香港、台湾和美国召开了 10 余次国际学术研讨会和一次工作会议，出版了教会大学史相关学术专著或会议论文集近 50 种（本），基本形成了以大陆学者为主，香港、台湾、美国和加拿大学者密切合作的研究格局。就中国大陆而言，根据中国学术期刊网络出版总库数据显示，从 1979 年至 2016 年，包括“教会大学”这一主题的各类学术论文近 1100 篇，其中“教会大学史”直接相关的论文 33 篇。截至目前，围绕“教会大学”这一主题的中国大陆高校硕士和博士论文 169 篇，2006 年以来年均硕博论文均在 10 篇以上。

大致以 1995 年为界，中国教会大学史研究可划分为两个阶段：1982－1995 年；1996 年－今。第一个阶段从 1982 年到 1995 年，[4]可以看作教会大学史研究的启动阶段，这一时期的突出成就是一系列教会大学史学术会议的相继召开及“中国教会大学史研究中心”的成立，教会大学史研究从默默无闻的“险学”，成为一度热络的“显学”，

[1] 会议论文已由吴梓明主编为：《中国教会大学历史文献研讨会论文集》，香港中文大学出版社，1995 年版。
[2] 会议论文已由马敏等编为：《跨越中西文化的巨人：韦卓民学术思想国际学术研讨会论文集》，华中师范大学出版社，1995 年版。
[3] 会后由顾学稼等主编为：《中国教会大学史论丛》，成教科技大学出版社，1995 年版。
[4]1982 年傅愫冬发表了第一篇关于教会大学史的论文；1995 年在华中师大召开了最后一次以教会大学史为其中一个专题的学术会议。

形成一个为期十三年的高潮期。第二个阶段从 1996 年到现在，为期约 20 年，可以看作教会大学史研究的持续开展阶段，重要的研究成果是 4 套有关教会大学史研究丛书的出版。相比第一阶段教会大学史研究轰轰烈烈、喷涌而出来看，第二阶段则更像静水长流、不时泛起几朵涟漪。原因是，首先教会大学史研究的核心学者依然是一些历史学界学者，其他学界学者参与很少，尤其是教育学界涉足者甚少。其次是作为领头羊的华中师范大学“中国教会大学史研究中心”，从 1996 年开始研究重心明显转向了基督教史的研究。这从《基督教与中国文化》丛书刊载的文章便可以略窥一斑。1996 年该丛刊第一辑《文化传播与教会大学》刊载的 16 篇文章，其中 12 篇是直接与教会大学相关，到 1998 出版的第二辑《社会转型与教会大学》刊载的 17 篇文章，仅有 7 篇是关于教会大学，之后该丛书刊载的文章，有关教会大学的文章基本上没有超过 6 篇。这一时期虽有 4 套丛书出版，但与教会大学直接相关的研究性著作并不多。即使加上其他学者的研究性著作，总计也不超过 20 本。而这相对于教会大学丰富的历史内涵、大量史料来看，委实是显得不足。尤其是这一研究领域至今没有引起教育学界的足够重视，不能不说是一个很大的遗憾。

二、第一阶段的教会大学史研究（1982-1995）

作为教会大学史研究的起始阶段，在本阶段中，学者们除积极从事教会大学相关史料的全面收集、整理外，关注点主要在教会大学的历史评价、教会大学与中国教育现代化、教会大学与中西文化交流、教会大学与中国知识分子、教会大学与近现代民族主义等较大问题，力图在这些问题域中取得新的学术突破。

1. 关于教会大学的历史地位及其评价。

对中国教会大学半个世纪以上的历史究竟如何评价？

过去受“左”的思想的影响，通常将教会大学视作“文化侵略的工具”，简单等同于帝国主义的“文化租界”、“反动思想堡垒”，使之成为一个敏感的话题、学术研究的禁区。对此，教会大学史研究者提出了不同的看法。章开沅先生首先从马克思主义方法论的角度，明确提出了“两个区别说”。他指出，过去在中国大陆之所以难以开展对教会大学史的研究，其症结，就在于“左”的思想作祟，把教会大学单纯看成是帝国主义文化侵略的工具，以政治评价尺度取代了学术评价尺度；以较为表层化的民族主义情绪和义愤代替了对教会大学这一历史事物的较为冷静、全面和客观的思考与评价。为此，必须将作为教育机构的教会大学与西方殖民主义本身区别开来，不能简单等同。其次，还应将早期的教会大学与成熟时期的教会大学相区别，以正确评

价其宗教功能、政治功能与教育功能在不同阶段的不同发展变化。章先生认为，无庸讳言，一些早期的教会和教会大学的确曾与西方殖民主义及所谓“为基督征服中国”的宗教狂热有过不同程度的联系，并因此而引起众多中国人士的反感，招引了诸如“帝国主义文化侵略堡垒”之类的批评。但是，以现在的眼光来看，这种尖锐的批评虽然不无事实依据但却失之笼统与有所偏颇，“因为它没有将教会大学作为主体的教育功能与日益疏离的宗教功能乃至政治功能区别开来，也没有将学校正常的教育工作与西方殖民主义的侵华政策区别开来。”他主张，今天我们已有可能并且应该排除民族情绪与历史成见中的某些偏颇因素，更客观地、全面地、科学地从事中国教会大学史的研究。“这是保证中国教会大学史研究健康发展的必要前提。”[1]

胡景钟等提出要从“三个联系与根本区别”来评价教会大学的历史地位。一是帝国主义殖民政治与基督教的联系与根本区别。基督教入华与列强殖民主义势力扩张之间的依附关系是特定历史条件下出现的。事实上，历史上的“异教”入华并不一定与外族入侵相连。外国教会差会与列强政府的关系可以说仅仅是一种“同路人”的关系。新教传入中国，亦冲击了以儒教为主体的封建思想意识，而基督教教义本身也曲折地反映了某些社会变革的要求。传教中带来的这些思想，使得中国有爱国心、要求变革的青年和志士仁人不能不引起深思，受到启发。二是基督教传教与办教会大学的联系与根本区别。在华传教的受阻促使传教士的主要目标转向中国知识分子阶层，把开办学校作为提高教会形象的手段，以提高传教的质量和功效。这一战略的调整客观上适应了中国近代化进程中国文化改组的现实，从而成为中国新式教育的先驱与西学输入的媒介。三是教会大学中宗教教育与世俗教育的联系与根本区别。办教会大学的最初旨意当然是传播西方文化和基督教教义。但教会大学毕竟不同于单一的神学院。“宗教与教育分离的原则”仍然反映到教会大学的创建和教学之中。教会大学向中国政府立案“注册”更标志着教会大学以传教为主向以教育为主的转变。总之，教会大学在中西文化交流和中国近代教育史上占有相当重要的地位。[2]

总之，学者们普遍认为要做到正确地认识教会大学的历史地位和作用，就不能回避过去盛行的“文化侵略论”，必须根据马克思主义的立场观点和方法，对之重新加以思考。他们认为在民族矛盾尖锐的二三十年代和东西方严重对峙的五六十年代，受强大的政治影响，教会大学“文化侵略论”的出现和被广泛接受，有其历史的合理性和客观依据。问题在于这个观点有一定的片面性，它是一个不全面的政治判断，不能完整反映文化教育史上教会大学的基本特征。依据这个观点，难以解释教会大学的传

---

[1] 《中国文化与教会大学》章开沅“序”。
[2] 《论中西文化交流中的教会大学》,《中西文化与教会大学》第 12-24 页。

教士们曾有过不愿再受不平等条约保护的表态，难以解释抗战时期教会大学与中国人民共赴国难，难以解释解放战争时期许多教会大学成为学生运动中心的历史事实。

2.关于教会大学与中国教育现代化。

研究者们认为，早期现代化的一项突出的内容是高等教育的现代化，以便能够为现代化培养足够的人才。作为中国近现代高等教育的一个重要组成部分，教会大学对中国近现代高等教育的现代化，曾经产生了相当深刻的影响，对新式教育制度的确立，“起到了不可忽视的催化、促进作用”。[1]

学者们对教会大学在中国教育现代化中所起的作用，进行了许多具体的分析。胡景钟等认为，教会大学在中国教育近代化中的作用至少有三点：一、冲击中国旧式教育，开中国新式教育风气之先；二、带来以杜威为代表的西方教育思想；三、学科设置打破了中国封建学塾制度的狭隘性、片面性和神秘性。[2]黄新宪归纳为：一、教会大学以西方大学为榜样，建立了高效率的学校管理体制，设置了综合性的院系机构，同时集中力量办好一批具有良好发展前景的系科，从而促进了高等教育管理模式的早期现代化。二、教会大学普遍重视教学、研究、推广三者的结合，并将之作为学校教育的主要任务，从而具有了培养人才、发展学术、服务社会的功能，促进了高等教育职能的早期现代化。三、教会大学在宗教信仰、思想观念、师生关系、社团活动等方面采取较为开明的态度，从而增强了学校的凝聚力。标榜教育民主，倡导学术自由是教会大学的突出特征，也是其对高等教育早期现代化的重要贡献。[3]

有关到底如何正确评价教会大学在中国教育现代化中的作用，章开沅先生指出，中国教会大学虽然只有十几所，学生所占比重也不过是全国大学生总数的 10%—15%，但问题不在数量，而在于质量。在当时的历史条件下，特别是在 20 世纪 20 年代以后，教会大学在中国教育近代化过程中起着某种程度示范与导向的作用。因为它在体制、机构、计划、课程、方法乃至规章、制度诸多方面更为直接地引进西方教育模式，从而在教育界和社会上产生颇为深刻的影响。中国教会大学大多办得有自己的特色，特别是在农学、医学、女子高等教育方面具有领先地位与较大贡献。[4]

3.关于教会大学与中西文化交流。

中西文化通过教会大学这一媒介所进行的“双向对流”，是学者们关注的一个重

---

[1] 《中国教会大学中论丛》第 15 页。
[2] 胡景钟等上揭文。
[3] 《论教会大学对中国高等教育早期现代化的促进》，《中国教会大学史论丛》第 84—100 页。
[4] 《中西文化与教会大学》章开沅“序”。

点。高明良先生认为，教会大学为中西文化交流架设了桥梁。教会大学所从事的中西文化交流活动，是离不开基督教义的渗透的，而基督教在近百年来又被利用为外国对华侵略的工具，如何对待这个问题，需要作具体的科学的分析。作为社会文化现象，由西方传教士带来的基督教文化同中国的文化接触，彼此相互渗透，对其中的积极成份，兼容并蓄，亦可成为中国传统文化的组成部分。[1]章开沅先生进一步指出，近代中西文化交流史，是一个“双向对流的运动过程”。我们不仅要看到西方文化对中国的影响，还应看到西方文化为适应中国文化所进行的调适与顺应。他认为，教会大学既是基督教文化与近代西方文明的载体，同时它又处在东方传统文化环境与氛围之中，因而不可避免地要逐步走向本土化、世俗化。中国教会大学的发展归根到底，还得取决于它对国情与社会需要的适应能力。

有的青年学者不满足于中西文化交流史实的铺陈，从理论上进一步探讨了近现代中西文化交流的特点。任利剑指出，近现代中西文化交流，具有两个显著的特点：首先，是非常态的文化交流。此时的文化交流，不再是在平等、公正的历史氛围中进行。帝国主义的枪炮、不平等条约等，为西方文化的渗透提供了可能，开辟了道路。其次，是非对等的文化交流。在近代，通过中西文化交流，西方世界确实地增进了对中国社会、中国文化的了解。但应该看到，在这一文化交流中，更重要的是西方文化在中国大规模地输入、渗透，猛烈地撞击中国的传统社会和文化，从而对中国的历史进程产生深远和巨大的影响。这种失衡的中西文化交流，把教会大学推上了历史舞台，扮演着一种双重角色：布道者与教育家。[2]徐以骅也认为，教会大学成立之初，是殖民侵略在文教领域加深的标志，是一种强制性的文化移植，出于西方列强试图把中国文化纳入西方模式，从而成为西方文化附庸的需要。经传教士筛选过滤的西方文化，也已失真变形。不过我们应该看到，近代中西文化交流，又毕竟是在社会发展不同层次上接触相逢的。尽管 19 世纪的清教主义已非西方文明的主流，但它毕竟是资产阶级的意识形态，基督教在华传教事业在思想文化领域体现了工业世界与农耕世界的对抗。

4. 教会大学与知识分子。

教会大学既是中西文化交流的一座桥梁，也是培养兼通中西文化的知识分子的一种摇篮。教会大学对中国现代化的最大的贡献，便在于它们为中国的现代化培养了一批又一批的优秀专业人才。这或许是教会大学的创建者们所始料未及的。

[1] 《全面评估中国教会大学的历史作用——兼论如何对待基督教文化》,《中西文化与教会大学》第 44-60 页。

[2] 《从“布道者”到“教育家”》,《中西文化与教会大学》第 25-38 页。

李湘敏、谢心震通过对教会大学毕业生的统计和分析，指出中国教会大学培养的学生，毕业后主要分布在教会机构、银行、邮政、医院、文教、商业等部门。而大多数主要在文教部门工作。可以说，教会大学为近代中国的教育部门输送了大量的人才，从而充实了近代中国的教师队伍。无论是小学、中学、或是大学，无论是普及教育或是实业教育，中国教育水平的提高，教育对中国近代化所起的作用，都与中国教会大学的人才培养有着直接的关系。[1]徐以骅也认为，在人才培养上，教会大学毕业生中人才济济，成长率高。除个别食洋不化的西奴外，绝大多数毕业生有心报效祖国，是有孙中山所勉励的“先觉觉后”精神的。他们过去和现在都是我们祖国的一笔财富。[2]

教会大学中不仅有中国教职员，而且还有大量的外国教职员，他们往往既是传教士，又是有着很深造诣的知识分子和教育工作者，在中西文化的沟通和交流中发挥着重要作用。因此，对教会大学中外国知识分子，即外籍教师的研究，亦是研究教会大学知识分子的一个重要课题。在这方面，国内学术界已陆续开展了对燕京校长司徒雷登的研究，以及对金陵大学著名历史教育家贝德士的研究。章开沅先生指出，司徒雷登、贝德士等现代派传教士教育家，认识到并顺应了基督教本土化、中国化潮流，并且为现代中国社会做了大量有益的工作。

5.教会大学与民族主义。

教会大学与民族主义和民族运动的关系，历来是基督教在华活动史和教会大学史研究的中心课题之一。过往对教会大学的否定与批评，很大程度上即是习惯于从这一角度看待教会和教会大学的历史作用。

80 年代中期以来的教会大学史研究，仍倾向于肯定非基督教运动和收回教育权运动等民族运动的历史合理性和进步性，但更强调深入地剖析此类运动的错综复杂的政治、社会和文化背景，着力探讨社会性政治变动与教会高等教育发展兴衰之间的互动关系。强调将教会大学置于民族主义、世俗化乃至民族战争和内战等更为宏阔的社会历史场面和潮流之中，发掘其在近现代历史领域所蕴涵的整体性意义。

杨天宏的近著《基督教与近代中国》依据翔实的史料，从近代民族主义运动的大背景出发，对 20 年代的非基督教运动和收回教育权运动作了相当细致、深入的分析，提出了许多富于新意的见解，乃大陆有关这一问题研究的不可多得的力作。[3]顾学稼先生对华西协合大学的收回教育权运动进行了个案考察，指出，收回教育权运动属于 20

[1] 《从中国教会大学的人才培养看其历史的客观作用》,《中国教会大学史论丛》第 120-131 页。
[2] 《基督教在华高等教育初探》,《复旦学报》1986 年第 5 期。
[3] 《基督教与近代中国》第四章“收回教育权运动兴起”，四川人民出版社，1994 年版。

年代中期中国民族运动的重要组成部分，这场运动的主要动力是教会学校的爱国学生，其中也包括不少的基督徒。在收回教育权运动中，爱国学生发动的退学运动无疑起了最主要的推动作用。如果没有退学运动和广大爱国师生的巨大压力，地处中国内地的华西协合大学的立案，很可能会像上海的圣约翰大学一样，要被大大地推迟。经过收回教育权运动，华西协合大学的面貌为之一新。[1]

教会大学的历史命运与中国近现代民族运动的分殊离合，使教会大学史研究对于研究近现代中国政治史、革命史以及外交史也具有一定意义。章开沅先生曾多次提出，与国立大学相比，教会大学的师生与西方文化乃至西方社会有较多的直接接触，思想较活泼并且享有较多的自由。同时，也由于更为经常直接感受某些外国势力政治、宗教、种族偏见的刺激，比较容易触发民族情绪乃至滋生革命思想，所以，历次反帝爱国运动与民主革命运动，都有大批教会大学师生积极参加，有的教会大学甚至成为爱国民主运动的重要据点。[2]

三、第二阶段的教会大学史研究（1996 年——今）

1994 年华中师范大学“中国教会大学史研究中心”成立之后，曾制定了出版《教会大学史研究》、《教会大学史译丛》以及《基督教与中国文化》丛刊的计划。此后，自 1999 年起，共出版了包括《燕京大学》、《圣约翰大学》、《齐鲁大学》、《金陵女子大学》、《华中大学》、《华西协合大学 》、《福建协和大学》、《之江大学》、《东吴大学》、《沪江大学》、《华南女子大学》、《基督教高等教育在中国：1880 一 1950》、《北京辅仁大学——天主教本笃会时期的个案研究》等 13 本译著；包括《中国教会大学建筑研究》、《狄考文与司徒雷登一西方传教士在华教育活动研究》、《教育与宗教：作为传教媒介的圣约翰大学》等 3 本专著。《教会大学在中国》丛书系列，包括《江汉昙华林——华中大学》、《博习天赐庄——东吴大学》、《海上梵王渡——圣约翰大学》、《会友北勒府——辅仁大学》、《相思华西坝——华西协合大学 》、《金陵百屋房—-金陵女子大学》、《香飘魏歧村——福建协和大学》共 7 本。《基督教与中国文化》丛书已出版 6 辑，共三套。此外，由香港中文大学吴梓明教授牵头，联合大陆学者出版了《基督教教育与中国社会丛书》，包括《教会大学与国学研究》、《基督教教育与中国知识分子》、《基督教教育与中国社会变迁》、《教会大学与神学教育》、《抗日战争时期的基督教大学》《基督教大学华人校长研究》、《基督教与近代中国女子高等教育：金陵女大与华南女大比较研究》，共 7 辑。

---

[1] 《华西协合大学的收回教育权运动》，《中国教会大学史论丛》第 327-342 页。
[2] 《中西文化与教会大学》章开沅“序”。

此外其他著作还包括三类，一类是教会大学的校史；二是教会大学人物研究；三是有关教会大学的专题研究。

在研究论文方面，中国大陆教会大学史的研究基本延续了马敏在《近年来大陆中国教会大学研究综述》中所提及的路径发展，主要围绕下述内容进行了新的尝试和突破：

1. 关于教会大学史研究范式。 1989 年首届“中国教会大学史国际学术研讨会”上，华中师范大学章开沅教授提出，应当将教会大学作为主体的教育功能与日益疏理的宗教功能乃至政治功能区别开来，将学校正常的教育工作与西方殖民主义的侵华政策区别开来。更为客观地、全面地、科学地从事中国教会大学史的研究，从各个侧面与不同层次探索其发展流变与社会效应。充分重视教会大学在中西文化交流、中国教育近代化方面等所发挥的作用。章开沅教授的观点，得到与会学者认可，自此，教会大学史的研究者们开始努力探讨以不同的模式进行研究，形成了多元化的研究模式。到目前为止，学者采用的研究模式除原有的文化侵略模式之外，也包括了现代化模式、文化交流模式、功能主义模式、普遍主义模式等多种研究模式。胡卫清突破了原有的文化侵略范式和现代化范式，“提出以‘普遍主义’作为基本视角和范式来考察近代中国的基督教教育的教育哲学、教育模式及其与民族主义的复杂关系”。因此，“普遍主义”范式不仅仅为近代中国基督教教育研究，也为近代中西文化关系研究提供了一个新的视角。[1]此外，香港中文大学吴梓明教授则提出了以“全球地域化”范式重新审视中国教会大学的历史，他认为：“全球地域化的视角强调双向互动，可以帮助西方学者跳出‘以西方为中心’的研究范式，在顾及‘以中国为中心’研究范式的同时，关注地域化中属于中国的材料及中国人的观点”。同时，“全球地域化的视角可以帮助中国学者跳出单纯‘以中国为中心’及地域化的研究范式。换言之，在因应西方学者倡导的‘以中国为中心’研究范式的同时，中国学者也不能忽视教会大学史研究必须‘走向世界’，寻求兼备‘国际化’、‘全球化’的视角。”[2]

2. 关于教会大学在中西文化交流中所扮演的角色。

早在 20 世纪 90 年代，章开沅教授就呼吁要从更广泛的文化史角度来研究教会大学，特别是从文化交流的角度来研究教会大学。[3]陶飞亚、刘家峰认为哈佛燕京学社这个中美大学之间学术合作的跨国机构对于推动齐鲁大学国学教育和学术研究近代化发

[1] 胡卫清：《普遍主义的挑战：近代中国基督教教育研究（1877-1927）》，上海：人民出版社，2000 年，序，第 2 页。

[2] 吴梓明：《全球地域化：中国教会大学史研究的新视角》，《历史研究》2007 年第 1 期。

[3] 章开沅：《教会大学史研究的文化视野》，《华中师范大学学报（哲学社会科学版）》1997 年第 3 期。

挥了重要的作用，但由于诸多因素，双方的合作也颇多摩擦，结果不尽如人意。[1]石建国认为圣约翰大学校长卜舫济将美国办学理念和制度引入中国，形成独居一格的“圣约翰模式”，对中国新式教育的发展具有示范性作用。[2]董黎充分利用自身的专业特长，从教会大学的校园建筑入手，指出中国教会大学在首倡中西合璧式建筑，由此拉开了中国传统建筑艺术复兴的序幕，并形成了中西文化双向流动的特殊案例与有形史料。他还曾发专文考察了华西协合大学的建设理念与规划模式，分析了西方传教士在华西协合大学校园规划与建筑形态构成中的历史作用。[3]陈才俊则进一步指出，中国教会大学校园建筑由于在建筑学上的特异性、稳定性和连续性，而被视为弘扬中国传统文化的表象参照物，不仅深刻地影响了中国近代大学的校园规划与建设，而且极大地促进了中国近代建筑形态的转型。[4]

3.关于教会大学与近代新式学科体系的建立。

教会大学在近代新式学科体系建设中发挥着不可忽视的作用。纵然教会大学的存在已经是半过多世纪前的事情了，但时至今日，那些在上世纪五十年代大学重组及调整中受到教会大学学科影响（如北京大学、南京大学等）或直接传承教会大学主体（如华中师范大学）的高校在学科建设方面，仍然具有当年教会大学学科建设的一些特色。

肖朗、项建英从教育学科入手，指出教会大学教育学科的师资由牧师兼职到专业教师，课程设置日渐实用化、本土化，教学方法日趋多样化、科学化的演变过程。[5]应方淦则认为清末教会大学不仅是西方学位制度引入中国的一条重要渠道，同时，其也对中国高等教育实践产生了示范效应，促进了近代中国学位制度的发展。[6]此外，周谷平、应方淦指出教会大学通过向国外政府或大学注册立案以获得学位授予权而率先将西方学位制度引入中国，并随着办学水平和质量的提升，教会大学逐渐扩充学位门类、提高学位层级，促使学位制度不断完善。此举不仅促进了中外高等教育之间的交流，也刺激和推动了中国学位制度的产生与发展。[7]王玮系统梳理了 1901-1936 年间教会大学的科学教育的发展历程，认为教会大学在博雅教育的理念的影响下践行科学至上的

---

[1] 陶飞亚、刘家峰：《哈佛燕京学社与齐鲁大学的国学研究》，《文史哲》1999 年第 1 期。
[2] 石建国：《“圣约翰模式”述论》，《世界历史》2009 年第 3 期。
[3] 董黎：《教会大学建筑与中国传统建筑艺术的复兴》，《南京大学学报（哲学·人文科学·社会科学）》2005 年第 5 期；董黎《中国近代教会大学校园的建设理念与规划模式——以华西协合大学为例》，《广州大学学报（社会科学版）》2006 年第 9 期；董黎：《中国近代教会大学建筑史研究》，北京：科学出版社 2010 年。
[4] 陈才俊：《教会大学与近代中国建筑形态的转型》，《暨南大学学报（哲学与社会科学版）》2007 年第 6 期。
[5] 肖朗、项建英：《近代教会大学教育学科的建立与发展》，《高等教育研究》2005 年第 4 期。
[6] 应方淦：《清末教会大学学位制度述评》，《高等教育研究》2001 年第 3 期。
[7] 周谷平、应方淦：《近代中国教会大学的学位制度》，《浙江大学学报（人文社会科学版）》2004 年第 1 期。

办学思想，并将其分为单科课程、专业系科与专业学院三个阶段。此外，其还重点论述了教会大学的工学教育、医学教育和农学教育。[1]

燕京大学作为中国教会大学中执牛耳者，其专业发展最为完全，学术影响也最为深远。因此，学界多以燕京大学为切入点，探讨教会大学所引进之西方学科及与中国社会之关系。田正平、刘保兄以燕京大学社会学系为个案，梳理了燕大社会学系由以美籍教师为主体向以中国籍教师为主体的变化过程，并认为这批中国籍教师致力于创建中国的社会学理论，培养社会学人才，服务中国社会的发展，为社会学的中国化做出了重要的贡献，亦为大学学科建设提供了宝贵经验。[2]肖朗、费迎晓认为燕大自 1924 年创办新闻系之后，为适应社会与自身发展的需要，实现了由“德才兼备的新闻从业人员”到“有创见及改革能力的领袖人才”的重大转变。同时，其也在课程设置方面做了相应的调整，推动了专业教育与通识教育的协调发展。[3]侯强从东吴大学、燕京大学和震旦大学入手，指出教会大学的法律教育是独立于官办与私办之外新式法律教育之外的另一个系列，在其建立与发展的过程中，形成了自身独有的特色，促进了中国法律教育的发展。[4]张亚光、李雨纱则利用燕京大学经济学学位论文，系统分析了1924-1951 年燕大经济学学位论文的分类数量和结构比例，由此梳理燕大经济学学术思想脉络。[5]

4.关于教会大学的本土化或中国化。

章开沅教授曾特意强调，不能将基督教视为外来宗教，而我们常常所说的中华文化或中国传统文化，理应包括业已在相当大程度上本土化的基督教文化。[6]近年来，关于教会大学的本土化或中国化的研究主要分为三部分：

第一，是涉及立案与改组以及适应中国化问题的的研究。教会大学的立案一事，远在晚清之时即已进入议事日程。不过，基于对诸多因素的考量，当时学部的对于教会大学的基本立场却是“无庸立案，不给奖励”。[7]不过，真正将立案全面推展开来的是 1920 年代激荡的民族主义情绪与反帝爱国运动。龙伟则从当时的历史环境和四川省的地位位置出发，指出华西协合大学在南北政府皆有立案法规的前提下，决定应该先

[1] 王玮：《中国教会大学科学教育研究（1901-1936）》，上海交通大学博士论文，2008 年。
[2] 田正平、刘保兄：《教会大学中国籍教师与中国近代大学的学科建设——以燕京大学社会学系为个案》，《陕西师范大学学报（哲学社会科学版）》2007 年第 2 期。
[3] 肖朗、费迎晓：《燕京大学新闻系人才培养目标及改革实践》，《高等教育研究》2007 年第 6 期。
[4] 侯强：《民国教会大学法律教育的生长及其影响——以东吴大学、燕京大学和震旦大学为中心》，《宁夏社会科学》2012 年第 3 期。
[5] 张亚光、李雨莎：《燕京大学的经济学教育与研究——以学位论文为对象（1924-1951）》，《经济学动态》2013 年第 2 期。
[6] 章开沅：《教会大学史研究的文化视野》，《华中师范大学学报（哲学社会科学版）》1997 年第 3 期。
[7] 黄启兵：《院校设置中的教育主权——晚清教会大学立案考略》，《高等教育研究》2012 年第 2 期。

取得四川地方当局的认可，并于 1927 年获得省教育厅立案，由此深刻地再现 1920 年代国家政治与地方社会互动的真实情形。[1]张丽萍则揭示了华西协合大学在收归教育权运动中完成了“异文”、“异种”、“异教”的“中国化”变革。[2]张丽萍还专门从本土化的视角切入，认为华西协合大学在存在的 40 年历史中，因应时空变换而做出三次回应，并由此获得了三次飞跃，表现出了其在本土化运动中的自我调适，逐渐从异质身份向本土身份，以至永久身份的递进过程。此外，其还就本土化的特性作出了阐述，即“本土化使大学在‘西式’和‘中式’之间找到结合点；本土化使大学在宗教和世俗之间两相兼顾；本土化使大学在中国权威和教会权力上达成妥协”。[3]而章博则通过关于华中大学的研究指出，教会大学一方面要调整自身发展目标以适应社会需要，另一方面却又要坚守基督教的办学方针，正是在这种两难之间反映出教会大学与政府之间的微妙关系。[4]孙邦华指出辅仁大学在北洋政府与国民政府时期的两次立案过程中都颇为主动与积极，而国民政府提高教会大学的立案标准，无疑也加速了辅仁大学的中国化进程。[5]蒋宝麟全面仔细地梳理了 20 世纪 20 年代金陵大学立案与改组的具体过程，认为在 20 世纪 20 年代的民族主义和革命运动中，金陵大学或主动或被动地做出各种回应，直至金大的治理结构完成根本性转变。金陵大学在 1920 年代初就已实现“部分立案”，后在五卅运动和北京政府的强势冲击下，学校行政层面开始实行改组。北伐结束后，金陵大学重整校董会、中国人出任校长并彻底完成立案。因此，金陵大学在立案与改组的过程中，在处理与政府关系方面，既有其共性一面，亦有其特殊性的一面。[6]

第二，是关于教会大学华人校长的研究。黄俊伟分析了教会大学华人校长的教育理念与实践，即将大学视为沟通中西文化的桥梁；强调学用一致、知行合一；重视学生独立人格。[7]至于个案研究，有平欲晓、张生、陈才俊等人选取金陵大学历史上首位且任期最长的华人校长陈裕光，探讨其对金陵大学的学术发展及中国化进程的贡献。[8]夏泉、蒋超则选取岭南大学钟荣光、李应林、陈序经三位华人校长，分析其为实现岭

---

[1] 龙伟：《教会大学与“地方认知”：基于华西协合大学立案的分析》，《宗教学研究》2009 年第 1 期。
[2] 张丽萍：《中国基督教大学从外国式到“中国化”的转折及其启示——华西协合大学从异质到本土身份的递进》，《世界宗教研究》2013 年第 6 期。
[3] 张丽萍：《中西合治：华西协合大学》，成都：巴蜀书社，2013 年。
[4] 章博著：《近代中国社会变迁与基督教大学的发展：以华中大学为中心的研究》，武汉：华中师范大学出版社，2010 年；章博：《生存与信仰之间：教会大学的两难处境（1922-1951）——以华中大学为中心》，《江汉论坛》2013 年 9 月。
[5] 孙邦华：《收回教育权运动与中国教会大学的“立案”问题——以辅仁大学为个案的分析》，《天津师范大学学报（社会科学版）》2009 年第 1 期。
[6] 蒋宝麟：《20 世纪 20 年代金陵大学的立案与改组》，《近代史研究》2016 年第 4 期。
[7] 黄俊伟：《中国近代教会大学的教育理念述评——以华人校长为例》，《现代大学教育》2010 年第 5 期。
[8] 平欲晓、张生：《一个教会大学校长的生存状态——陈裕光治理金陵大学评述》，《江西社会科学》2006 年第 10 期；陈才俊：《华人掌校与教会大学的“中国化”——以陈裕光执治金陵大学为例》，《高等教育研究》2008 年第 7 期。

南大学中国化所做的努力与尝试。[1]黄春艳专论李应林作为一名基督徒知识分子的生平及思想。[2]此外，便是关于教会大学华人校长的生平介绍与传记。周蕾曾梳理了沪江大学校长刘湛恩作为一名爱国者的一生。[3]专著类则有吴梓明编著《基督教大学华人校长研究》（福建教育出版社 2001 年版）；王运来《诚真勤仁 光裕金陵：金陵大学校长陈裕光》（山东教育出版社 2004 年版）；程斯辉、孙海英《厚生务实 巾帼楷模：金陵女子大学校长吴贻芳》（山东教育出版社 2004 年版）；孙邦华《身等国宝 志存辅仁：辅仁大学校长陈垣》（山东教育出版社 2004 年版）。

第三，关于教会大学与民族主义问题的研究在过去研究的基础上也有所深化。五四运动时期，受民族主义的影响，中国学生运动此起彼伏，鲜有学校不受其影响。夏泉、曾金莲以上海圣约翰大学的学生运动为个案，全面考察了学生与校方的冲突域互动调适的具体过程，揭示了教会大学学生民族意识的觉醒。[4]而徐保安以 1864-1937 年的齐鲁大学内的民族主义为研究对象，探讨了齐鲁大学在“非民族情境”中中国学生的民族主义诉求问题，揭示了外来势力,民族主义和母校情结三种因素如何构成齐鲁大学校园内民族主义的风景线，也反映了民族主义在教会大学内部的表现。[5]

5.关于教会大学的社会服务。

教会大学的社会服务与其农学、经济学、医学、社会学等学科关系十分密切，都由这些科系的师生主导，并在社会服务中反哺学校的发展和特色学科的建设，两者相辅相成。张剑就认为金陵大学的农科与农学教育在农业科技人才的培养方面取得了显著的效果，为中国农业的近代化做出了卓越的贡献。[6]刘家峰以金陵大学农林科为中心，探讨了教会与金陵大学农林科为实现教会乡村化而进行的农业教育和科技推广过程，并指出其对于中国农业的进步做出了一定的贡献。[7]赵晓阳揭示出了在世界农业传教运动的影响下，来华农业传教士如何促进中国传统农业向现代农业的转化过程。[8]至于社会学方面，马长林指出沪江大学受基督教社会福音理论的影响进而创办沪东公社，在

---

[1] 夏泉、蒋超：《三任华人校长与岭南大学的“中国化”转型》，《高等教育研究》2015 年第 4 期。
[2] 黄春艳：《基督徒知识分子李应林的生平及思想》，《湖南大学学报（社会科学版）》2014 年第 5 期。
[3] 周蕾：《一位赤城的爱国者——记沪江大学校长刘湛恩》，《世界宗教文化》2005 年第 3 期。
[4] 夏泉、曾金莲：《教会大学学生民族意识的觉醒——以五四运动中的上海圣约翰大学学生运动为个案的考察》，《民国档案》2009 年第 3 期。
[5] 徐保安：《故土中的“他乡”：民族主义与教会大学学生的爱国情感表达》，《学海》2013 年第 3 期；徐保安：《教会大学与民族主义——以齐鲁大学学生群体为中心（1864-1937）》，南京：南京大学出版社，2015 年。
[6] 张剑：《金陵大学农学院与中国农业近代化》，《史林》1998 年第 3 期。
[7] 刘家峰《基督教与近代农业科技传播——以金陵大学农林科为中心的研究》，《近代史研究》2000 年第 2 期。
[8] 赵晓阳：《思想与实践：农业传教士与中国农业现代化——以金陵大学农学院为中心》，《中国农史》2015 年第 4 期。

社会民众服务方面彰显了社会救济和服务功能。[1]张德明则探讨了燕京大学社会学系在清河实验区的乡村建设事业。[2]

此外，周谷平、孙秀玲探讨了教会大学进行社会服务的原因，分析了其社会服务的形式、特点和成效，并指出教会大学通过演讲与展览、实地试验、与农家合作、印发普及读物等形式的农业推广服务，改善了农民的生活，提高了农民的素质，也促进了教会大学教学科研的发展。[3]杨习超、陈新忠借助社会认同理论，认为教会大学的农村公共服务贡献颇大，并赢得了中国广大的底层群众的社会认同，也奠定了教会大学发展的坚实基础。[4]

6.关于抗日战争时期的教会大学研究。

抗日战争时期，几乎所有的教会大学都进行了西迁，以保持在战火中依然弦歌不断，而教会大学作为一种特有的办学形式，即具备当时受到影响的大学西迁的一些特征，也拥有其特有的一些问题。刘家峰、刘天路从宏观的角度全面论述了抗日战争时期中国教会大学的具体生态情形，包括中国化、西迁、教育、社会服务、宣教活动等方面。[5]此外，刘家峰还分析了抗日战争时期基督教大学与国民政府的复杂关系，既相互妥协，又相互竞争。[6]

至于个案研究，马敏依据档案文献与回忆资料，梳理了华中大学和湘雅医学院西迁的过程，西迁活动教育事业，并论述了这种西迁的社会历史作用。[7]王勇忠以金陵大学难民收容所为个案，描述了安全区内各个收容所的状况与难民的生活状态，以及参与难民救济的中方人士的日常生活，以进一步揭露侵华日军在南京大屠杀期间的暴行。[8]杨聪玲论述了之江大学在抗战的特殊时期的办学情况，并认为之江大学在抗日战争时期的办学形态集中体现了基督教教育的全球化目标和地域化调适。[9]陈来则再现了燕京

---

[1] 马长林：《基督教社会福音思想在中国的实践和演化——以沪江大学所办沪东公社为中心》，《学术月刊》2004年第3期。

[2] 张德明：《教会大学与民国乡村建设——以燕京大学清河实验区为个案的考察》，《北京社会科学》2013年第2期。

[3] 周谷平、孙秀玲《挑战与应对：近代中国教会大学的社会服务》(《华东师范大学学报（教育科学版）》2007年第4期；周谷平、孙秀玲：《近代中国基督教大学的农业推广服务》，《高等教育研究》2009年第4期；孙秀玲《近代中国基督教大学社会服务研究》，济南：山东人民出版社，2013年。

[4] 杨习超、陈新忠：《社会认同视域下教会大学农村公共服务研究》，《华中农业大学学报（社会科学版）》2016年4月。

[5] 刘家峰、刘天路：《抗日战争时期的基督教大学》，福州：福建教育出版社，2003年。

[6] 刘家峰：《论抗战时期基督教大学与国民政府之关系》，《史林》2004年第3期。

[7] 马敏：《抗战期间教会大学的西迁——以华中大学和湘雅医学院为例》，《华中师范大学学报（哲社版）》1996年第2期。

[8] 王勇忠：《南京大屠杀时期的金陵大学难民收容所》，《抗日战争研究》2008年第4期。

[9] 杨聪玲：《之江大学办学形态研究——以抗战时期为中心》，复旦大学硕士论文，2009年。

大学在抗日战争时期是如何利用自身的身份优势使其得以在战火中维持下来。[1]

7.关于教会女子大学的研究。

在中国 13 所教会大学中，有金陵女子大学与华南女子大学是教会女子大学，当然，燕京大学也设有女子学院。教会女子大学虽然数量不多，影响可不小。考虑当时新思潮的传播，女子上学本身就是对传统的一种突破。为此，对于教会女子大学的研究，是了解当时中国社会、文化转变的重要突破口和着力点。

早在 1990 年代，王奇生梳理了近代中国教会女子高等教育的发展演变过程及其在中国第一代知识女性的成长过程中所充当的母体角色，并认为教会女子大学在国内高校中的领先地位与第一流水平，为中国第一代新知识女性的成长提供了一块重要的人才培养基地。[2]

目前，学界关于教会女子大学的研究，多集中于金陵女子大学。杨兰英以金陵女子大学为研究对象，从社会变迁的角度探讨教会女子大学发展变化的内在原因，进而分析其在中国社会尤其是中国女子高等教育发展中的地位和贡献。[3]胡艺华则总结和归纳了金陵女子大学的六大办学特色。[4]受西方妇女史和性别史研究范式的影响，部分学者也将其纳入教会大学史的研究领域。金一虹分析了女子大学所面临的一系列性别议题：培养目标、课程设置中的性别之争、独身问题和对贤妻良母主义的回应等。[5]朱峰认为中国教会女子大学内的女基督徒群体内外存在着文化、国别、种族的重大差异，她们在性别、家庭与国家认同上呈现出既融合又冲突的特点。因此，其试图重构近代基督教女知识分子群体的形成，讨论其在性别人同和家国传统等问题上的融合与冲突。[6]杨笛从性别史的角度出发，凸显了金陵女子大学的科技报国与女性独立的办学主题，展示了金陵女子大学学生如何摆脱传统性别的束缚以进入男性优势的学科领域。[7]此外，专著方面还有朱峰编著《基督教与近代中国女子高等教育——金陵女大与华南女大比较研究》（福建教育出版社 2002 年版）和徐海宁《中国近代教会女子大学办学研究：以金陵女子大学为个案》（南京师范大学出版社 2008 年版）等书。

---

[1] 陈远：《战争中的燕京大学》，《社会科学论坛》2013 年第 7 期。
[2] 王奇生：《教会女子高等教育的历史演变》，《华中师范大学学报（哲社版）》1996 年第 2 期；王奇生：《教会大学与中国女子高等教育》，《中国妇女史研究》第 4 期，1996 年 8 月。
[3] 杨兰英：《教会女子大学在中国社会的历史演变——以金陵女子大学为个案》，湖南师范大学博士论文，2009 年。
[4] 胡艺华：《金陵女子大学的办学特色初探》，《高等教育管理》2009 年第 2 期。
[5] 金一虹：《民国时期女子高等教育的性别议题——以金陵女子大学为个案》，《妇女研究论丛》2006 年第 2 期。
[6] 朱峰：《性别、家庭与国家——从近代教会女子大学看基督教女知识分子群体的融合与冲突》，《福建师范大学学报（哲学社会科学版）》2011 年第 1 期。
[7] 杨笛：《冲破科学的性别藩篱——金陵女子大学的教育实践及其启示》，《妇女研究论丛》2016 年第 1 期。

近年来，中国教会大学史领域还出现了一些新的研究趋势：

第一，有学者开始研究共和国初期教会大学的接收与改组问题。有学者将中国教会大学史研究的时段放置在建国初期，并试图探究教会大学接收、改组乃至最后消失的原因。早期，已有学者就此问题发表过看法。史静寰认为："教会学校的失败并不在教育上，相反，传教士一直在努力探求教育的内在规律，也试图按照这种规律开办在中国的教会学校。但是，这种努力和尝试都受到传教士所依靠的帝国主义的政治经济利益的限制，传教士本身的宗教目的又进一步加深了这种利益与中国社会的矛盾。这是传教士在近代中国不可能解决的问题，也是导致其教育活动最终失败的根本原因。"[1]而马敏却认为："教会大学从中国大陆的消失，乃是自 20 世纪以来共产主义革命运动与基督教普世运动正面冲突的结果，也是二次世界大战以来世界政治格局重新调整组合的结果。因此，教会教育的失败主要的不是一种教育制度或宗教信仰的失败，而是一种政治的失败，是美国和其他西方国家在中国大陆政策失败的附属品。政治在这些更为深刻的历史运动背后，隐藏着中国教会大学的因果性。"[2]针对前人的观点，叶张瑜将重点聚焦于建国初的具体社会生态环境，认为教会大学在建国初期消失的缘由是因为教会大学的办学特色与建国初期的国家总体目标不符，因为教会大学实行文理科教学，而当时国家的目标是努力实现国家的工业化，必然重视工学院的发展。此外，又受苏联的影响，重视专门教育，致使教会大学的文理科教学不受重视，也无法适应新政权的要求，最终消亡。[3]但是，刘方仪却认为这是新中国在当时的政治环境下实行宗教政策的必然结果，而 1950 年代以来的冷战情势无疑给了毛泽东彻底清除美国残余的空间。[4]王红岩则认为，无论是从政治制度、经济基础，还是从高等教育改革的放向乃至教育内在规律的层面而言，高等教育培养目标、人才培养模式、办学特色乃至生源等诸多问题，教会大学在新的社会制度下无法存在是必然的结果。[5]

此外，也有学者注重于考察和梳理建国初期教会大学接收与改组的具体过程。刘建平认为，新政府接收辅仁大学不是中共实行对教会大学政策的结果，而是在天主教会停止提供办学经费以此向政府和学校施压后不得已而接收，并非中共所愿。[6]而李芳、朱新华等人则从个案入手，再现了教会大学在建国初期校内与校外，或主动或被动地

[1] 史静寰：《近代西方传教士在华教育活动的专业化》，《历史研究》1989 年第 6 期。
[2] 马敏：《今年来中国教会大学史研究综述》，《世界宗教研究》1996 年第 4 期。
[3] 叶张瑜：《建国初期教会大学的历史考察》，《当代中国史研究》2001 年第 3 期。
[4] 刘方仪《教会大学的终结：从中华人民共和国建国初期基督教政策谈起并以金陵大学为个案研究》，《思与言》第 43 卷第 3 期，2004 年 9 月。
[5] 王红岩：《新中国对教会大学接收与改造评述》，《许昌学院学报》2004 年第 3 期。
[6] 刘建平：《一九五〇年"辅仁大学事件"历史考察》，《中共党史研究》2014 年第 2 期。

接收、改组的过程。[1]

第二，也有部分学者从教育史路径出发，探讨教会大学在近代中国高等教育史上的作用和地位，并展现教会大学内部的诸多方面。最近十年，虽然有部分历史学者从教会大学史研究领域抽身出去，但与此同时，又有一批教育学者进入这个领域。他们依靠教育学理论，开始重新客观正面地评价教会大学在近代中国高等教育史上的地位与作用，并引发出教会大学对于近日中国高等教育的启示。这方面的代表性论著主要有田正平《教会大学与中国现代高等教育——以 19 世纪末 20 世纪初为中心》（《高等教育研究》2004 年第 3 期）；孙崇文《抗战以前中国基督教大学及其学生生活研究》（华东师范大学博士论文，2005 年）；陈文远《近代中国教会大学的功能演变及原因探究》（《高等教育研究》2006 年第 4 期）；傅林《近现代在华教会大学的办学特点述析》（《河北师范大学学报（教育科学版）》2009 年第 1 期）；范青松：《20 世纪初中国教会大学的特点及其现代意义》（《高等教育研究》2009 年第 6 期）；王李金、段彪瑞《试论西方传教士在中国近代大学创立中的作用》（《高等教育研究》2011 年第 12 期）；肖朗、傅政《晚清新教传教士代表大会的历史轨迹及其影响——探讨中国教会大学兴起的新视角》（《高等教育研究》2012 年第 12 期）等。

值得一提的是，这一时期，教会大学的资料发掘工作受到高度重视，在香港中文大学吴梓明和梁元生教授的主持下，香港中文大学崇基学院推出了六卷本的《中国教会大学文献目录》，包括《中国教会大学历史文献综览》、《中国第二历史档案馆馆藏资料》、《华中师范大学档案馆馆藏资料》、《华西医科大学档案馆馆藏资料》、《上海图书馆馆藏资料》、《上海市档案馆馆藏资料》。尽管这一项出版工作没能囊括全部 13 所教会大学的档案目录，留下一些遗憾，但能够将上述涉及教会大学历史的文献目录加以汇编出版，方便研究者的查找、引用，已是一件功德无量的学术贡献。此外，李森于 2014 年主编《民国时期高等教育史料汇编（全五十册）》（国家图书馆出版社，2014 年），这批史料涵盖民国时期各大高等院校，其中涉及的教会大学有燕京大学（第 8 册）、辅仁大学（第 12、13 册）、沪江大学（第 21 册）、金陵大学（第 27、28 册）、金陵女子大学（第 28 册）、福建协和大学（第 34 册）、齐鲁大学（第 35 册）、华中大学（第 38、39 册）、湘雅医学院（第 40 册）、岭南大学（第 40 册）、华西协合大学（第 46、47 册），虽未能囊括全部教会大学，但就起所刊印的教会大学史料而言，无疑大大便利了后来学者。随后，王强于 2015 年主编了《近代教会

[1] 李芳：《建国后教会大学的改造与调整：以齐鲁大学为例》，山东大学硕士论文，2010 年；朱新华：《建国初期上海教会大学接管与改组研究（1949-1952）》，上海师范大学硕士论文，2012 年；张江：《上海圣约翰大学接收与改造研究（1949-1952）》，上海师范大学硕士论文，2015 年。

大学历史文献丛刊》，全书计有 80 册，共影印教会大学有关史料一百余种，“涉及二十所学校学院，涵盖概况、学则、课程、出版品、周年纪念刊、图书馆、同学录等多方面。”[1]因此，这批丰富的校史资料和珍稀短刊断刊，颇具史料价值，对于未来进一步推进和深化中国教会大学史研究裨益甚大。

应当说，这一阶段的教会大学史研究尽管并没有像前十年那样高潮叠现，学术会议接连不断，但稳中有进，静水流深，围绕前一阶段提出的许多课题关注点，展开了比较深入的研究，所涉及的面也更加广泛，从教会大学史研究真正延伸到了政治史、文化史、教育史、宗教史、社会史，甚至建筑史等极其广阔的领域。这对于从整体上推进对中国近现代史的研究无疑具有重要的学术意义和现实意义。

四、反思与展望：教会大学史研究的启示

回顾约 30 年来的中国教会大学史研究历程，不难看到，这一重要学术领域的研究，异军突起，从无到有，从小到大，在国内外学者的共同推动下，尤其是两岸三地学者的密切合作下，取得了相当可观的学术成就，开拓了一个自成一格的学术分支，成为改革开放后中国学术史上的一朵奇葩。如同章开沅先生所描述：“尽管八十年代末到九十年代初，在中国和世界上发生那么多重大事件，但中国教会大学史的研究却如同一条寂静的小溪，不断蜿蜒前行。没有轰动，并非辉煌，却扎扎实实地、锲而不舍地向前推进。”[2]

然而，在中国近现代史的整体性研究中，相对于其他领域而言，中国教会大学的研究毕竟又只是刚刚起步，无论就研究的深度与广度而言，都还是很有限的。尽管上世纪 90 年代以来，已有一批较有学术水准的论著出版，但大多数仍局限于对单个时段、学校、人物的个案研究，或仅仅作为校史的一部分加以记述性的叙述，尚缺乏理论的概括与提炼，缺乏整体性、学理性的学术把握。实事求是的讲，作为整体性论述教会大学历史的学术著作，迄今为止，尚还未有超越美国学者鲁珍晞（Jessie G. Lutz）教授《中国教会大学史》的专著问世。此外，研究中国教会大学史的主力军，目前还仍然是以章开沅先生为代表的一批来自历史学界的学者，总体上而言，教育学界与宗教学界、社会学界学者参与研究的并不太多。这一时期虽有 4 套丛书出版，但与教会大学直接相关的研究性著作总计也不超过 10 本。而这相对于教会大学丰富的历史内涵、大量史料来看，委实是显得不足。尤其是这一研究领域至今没有引起教育学界的足够重视，不能不说是一个很大的缺憾。

---

[1] 王强主编：《近代教会大学历史文献丛刊》，南京：凤凰出版社，2015 年，编者前言，第 3 页。
[2] 《中国教会大学文献目录》“序”，香港中文大学崇基学院，1997 年。

总的来看，尽管时光已过去了 30 年，但有关教会大学史的研究依然有很大的拓展空间，亟待从各个层面深入加以发掘和拓展。其中，笔者认为最重要的一个方面，就是要打破现代史与当代史的界限，从教育发展和人才培养内在规律的高度，重新审视教会大学历史对当今中国高等教育发展的启示，切实推进中国高等教育的现代化进程。为此，就必须具体总结教会大学的办学经验和办学特色，使之能够服务于当前的教育改革和人才培养。正如章开沅先生所说："对于在中国存在半个世纪以上的这一特殊教育群体，必须认真加以研究，包括其正面的与负面的社会效应及历史经验，否则就不可能对中国近代教育史乃至整个中国近代史获致全面的理解。"[1]

具体而言，我们认为，应当从如下几个方面来认真总结与汲取教会大学的办学经验：

一是注重有特色、高质量办学。

与当时的国立大学相比，教会大学普遍在学校规模和人数上都落于下风，但关键在其办学的质量与特色，使其在中国近现代办学史上有自己的立足之地，往往不逊于国立大学。对此，章开沅先生有很精辟的论述："迄至 1949 年为止，中国教会大学虽然只有十几所，学生所占比重也不过是全国大学生总数的 10-15%，但问题不在于数量，而在于质量。在当时的历史条件下，特别是在 20 世纪 20 年代以后，教会大学在中国教育近代化过程中起着某种程度示范与导向的作用。因为，它在体制、机构、计划、课程、方法乃至规章制度诸多方面，更为直接地引进西方近代教育模式，从而在教育界和社会上产生颇为深刻的影响，既包括积极的影响又包括消极的影响。"[2]

各个教会大学大多办得有自己的特色，不求全求大，而求异求新。如金陵大学的农业改良与农村调查，燕京大学的新闻学系与社会学系，华西协合大学的牙科，华中大学文化图专的图书馆专业，东吴大学的比较法学，圣约翰的商科等都办得很有特色，在社会上享有很高的声誉，甚至在国际上也有很大的名气。华中大学就曾直接了当地将自己的办学特色归结为"小规模"、"重质不重量"，重点办好中文、历史、英语、经济、哲学、宗教等人文学科和生物、化学、物理等少量的自然学科。

二是注重国际化和中西融合。

教会大学一开始系由各外国差会创办的特点，决定了其具有很强的国际化背景。教会大学的国际化特征，不仅体现在其董事会构成、经费来源、师资队伍、英语教学

[1] 章开沅：《中国教会大学史研究丛书·序》， 珠海：珠海出版社，1999 年。
[2] 同上。

等“硬实力”方面，更体现在由此而升华形成的多元化、开放性的文化氛围和育人环境。多个渠道、多种形式的国际联系，使教会大学成为中西文化交融汇聚之所，“在一个较为封闭的大环境中形成若干个较为开放的小环境，与国立大学相比较，教会大学的中国师生与西方文化乃至西方社会有较多的直接的接触，思想比较活泼并且享有较多的自由。”[1]

值得注意的是，由教会大学体现的中西文化的融合，从整体来看，并非是单向的，而是双向的，“是一个双向对流的运动过程”。从最初的主要借鉴西方的办学经验和采取西方的办学模式，到 20、30 年代“收回教育权”运动之后中国文化的影响力加大，中西文化的融合加强。所以，我们不仅要看到西方文化对中国的影响，还应看到西方文化为适应中国文化所进行的调适与顺应。教会大学既是基督教文化与近代西方文明的载体，同时它又处在东方传统文化环境与氛围之中，因而不可避免地要逐步走向本土化、世俗化。正是这种双向的文化对流和“立足中华文化，放眼世界文明”的文化趋向，使教会大学能够充满活力，显示出旺盛的生命力和良好发展势头。

三是注重师资建设和人才培养的高质量。

教会学校对高质量的追求，是通过高质量的师资建设和高质量的人才培养来实现的。

师资是办好学校的关键，教会大学一般拥有高水平的师资队伍。在延聘优秀教师上，教会大学往往是不惜血本的，所招聘的教师通常是中外荟萃，极一时之人选。在招聘教师时各校往往坚持严格的用人标准，严格审查拟聘教师的学历、资格、道德修养、教学能力、学术水平，对已聘师资的任用、考核以至生活待遇等都有周密的考虑安排，以及制度化的规定，创造良好的条件，吸引高水平教师前来任教。其生活待遇通常高于国立大学的同级教师。

为了培养高质量的学生，教会大学很早便引进了西方大学通常实施的人文教育理念，注重学生的人格培养和形成合理的知识结构，并为此制定了较为齐全的课程体系。如燕京大学要求学社会科学生至少要读人文科学和自然科学的入门课各一门，并允许在此基础上志愿选读其它门类的高级课程。学自然科学的学生也同样必须要读社会科学和人文科学的有关课程，以扩大知识面。我们今天所熟知的文理渗透、文理交叉、通识教育、大类培养等，在当时已在实实在在地实行。

[1] 同上。

教会大学还普遍重视教学、研究、推广三者的有机结合，注重学生社会实践能力的培养，通过模拟练习、实地考察、社会调查等方式，提高学生的动手能力和分析能力，引导学生养成独立观察和独立思考的习惯，培养其创造性思维的能力。

正是上述一系列得力的教学措施和高水平的师资队伍，使教会大学能够培养出大批优秀人才，活跃于中国社会的各领域。

四是注重制度建设和营造和谐宽松的校园环境。

一方面，教会大学以西方大学为榜样，十分注重现代化的管理制度建设，建立了高效率的学校管理体制，设置了综合性的院系机构，各类教授委员会、评议会，层次分明，各司其职，其行政和教学组织机构运行的特点是简洁、精干、高效、有序，决不人浮于事，运转不灵。在教学管理上，往往都有十分严格的考试评分制度和学籍管理制度，实行严格的淘汰制。如金陵大学每年录取的 200 余名新生，在经过四年学习后，能顺利毕业的仅 100 人左右，淘汰率高达 50％。再如，为保证学生质量，华中大学建立了严格的考试制度。除了在学生进校前进行严格的选拔考试外，学生在校期间、毕业前都要进行严格考试。学生进入三年级之前，还必须参加"中期考试"，科目包括普通英文、普通国文和两种主修课目。[1]以 1929 年到 1932 年为例，在此期间入学的 153 人中，68 人通过"中期考试"进入三年级，有 20 人重修了一年，27 人被淘汰，另有 38 人因未参加补考或其他原因自动退学，即一次过关的学生只有 44%，加上重修后过关的也不过 57%。[2]

另一方面，教会大学在宗教信仰、思想观念、师生关系、社团活动等方面则采取开明的态度，营造宽松和谐的校园氛围，促进学生心智的自由发展。教会大学的学生社团通常十分活跃，如圣约翰大学就有莎士比亚研究会、军乐会、益智会、摄影会、美术研究会、歌咏会，以及各种联谊社、同乡会等，名目繁多，不一而足。此外，教会大学还十分注重学生的体育活动，竞技水准很高，由学生组成的各种体育代表队在国内外的一些大赛中屡屡夺冠，为学校争得极大的荣誉。

显而易见，对于正处于艰难转型过程中的当代中国大学而言，教会大学的上述办学经验，是十分值得借鉴的。我们当前高等教育所存在的一系列问题，如办学浮躁，急功近利，千校一面，缺乏特色，行政化严重，难以培养出创造性的杰出人才（即著名的钱学森之问），等等，似乎或多或少都可以从教会大学的办学实践中找到一些现

[1] 韦春光：韦卓民教育思想与实践，武汉：华中师范大学出版社，2014 年，第 71 页。
[2] 李良明：《韦卓民：杰出教育家及康德专家》，《晶报》，2008 年 9 月 30 日。

成的答案，或可启发我们的思考。

当然，教会大学也并非十全十美，在长期办学中，也多少存在孤芳自赏，脱离中国社会，崇洋化、贵族化等习气，尤其在其早期与殖民政策多少有些连带关系，是西方殖民的受益者。对此，我们也应有清醒的认识和批判。

但毕竟，“他山之石，可以攻玉”。我们要认真总结教会大学正反两方面的经验与教训，“将教会大学作为主体的教育功能与日益疏离的宗教功能乃至政治功能区别开来”，“将学校正常的教育工作与西方殖民主义的侵华政策区别开来”，在更为客观、更为科学、更为全面的基础上评价教会大学的历史地位和作用，将其办学的精华和长处运用于当前现代大学制度的建设过程之中，推动中国大学向建设世界“一流大学”和“一流学科”的宏伟目标迈进。

除系统总结教会大学的办学经验以服务当代高等教育的发展而外，还有两个方面应引起研究者的高度关注：一是对教会大学人物的更为深入的群体性研究；二是如何运用现代信息技术手段增强教会大学史研究的科学性。

教会大学的人物研究，要从单个人物的研究过渡到群体性人物的研究。大致而言，有三个群体十分值得深入研究：（1）教会大学的中国校长和教师群体。这里面有相当多的杰出人物（如杰出校长陈垣、刘庭芳、钟荣光、韦卓民、林景润、杨永清等，杰出学者就更多了，不胜枚举）需要大书特书，系统研究。（2）教会大学的外国校长和教师群体。如司徒雷登、卜舫济、毕启、贝德士等，他们在中西两种文化中生存、定位，往往已弄不清楚自己到底是美国人、英国人、加拿大人还是中国人，有相当多的文化困惑和身份认同挑战，也经历各种各样的政治风波和人生危机的考验。（3）教会大学学生群体。教会大学为近现代中国培养了大批优秀的大学毕业生，到 1937 年日本全面侵华以前，教会大学为中国贡献的大学毕业生达到了 1 万人左右，其中 3500 多人从事教学工作，500 人从事医药工作，近 400 人在农林领域工作，100 多人从事工程工作，300 多人在法律界工作，另外还有很多在工商及社会领域工作，毕业生中尚有 1100 多人继续深造，其中 300 多人赴国外留学。[1]著名的教会大学毕业生如老舍、冰心、吴文藻、许地山、费孝通、黄华、荣毅仁等，都是中国现当代各个领域的风云人物。教会大学如何造就了这些杰出学生，十分值得研究。

教会大学历史资料是一座丰富的资料宝藏，各大学都保留了自己系统的历史档案，举办教会大学的各差会也有其丰富的档案，加上教会大学所出版的各种刊物，资料可

[1] 王忠欣：《基督教与中国近代教育》，武汉：湖北教育出版社，2000 年，第 158 页。

谓汗牛充栋，这使得运用现代信息技术手段和大数据方法研究方法来研究教会大学的历史，极具可能性。已有学者在这方面作了成功的尝试，如杨晨、李中清《无声的革命》即系根据 1952-2002 年北京大学和苏州大学（前身系东吴大学）的学生学籍档案，对这两所大学的学学生社会来源情况进行了长时段的研究，从而揭示了其间所发生的社会阶层的流动。类似的研究，相信将来会越来越多，也会使教会大学史研究的方法更加多样，成果更为科学。

30 年來中國教會大學史研究與近代中國教育

吳梓明

摘要：自1985年華中師範大學校長章開沅教授接受了一個突而其來的挑戰後，他便開始了生命的另一個旅程- 致力開創中國教會大學史的研究工作，至今剛剛跨過了30個年頭。 今年10月，上海大學“宗教與中國社會研究中心”與美國《中國基督教研究》聯合舉辦“基督教與近代中國教育”學術研討會，筆者相信這亦是一個最好的時刻，檢視過去30年來中國教會大學史研究的發展歷程及其對近代中國教育的影響和可有的關係。 本文將集中在以下三方面作探究：（一）章開沅教授的歷史教育；（二）南京師範大學的道德教育；（三）北京大學的宗教研究及博雅教育等。

一、引言

華中師範大學的榮休校長章開沅教授本是南京金陵大學的學生，他是中國近代史- 包括辛亥革命史、中國教會大學史、及南京大屠殺歷史研究的專家，他亦是積極推動中國教會大學史研究的老前輩。 章教授是在 1985 年成為武漢華中師範大學的校長，當年春天，美國普林斯頓大學宋史專家劉子健教授返國訪問他，他們兩位都是 1940 年代中國教會大學的學生- 劉是燕京大學、章是金陵大學的學生。[1] 在談話間，劉教授突然提及研究中國教會大學的必要性及迫切性，並且對章教授說 ：“我看你就是帶頭研究的最適合的人選… 第一，你原來是教會大學的學生，現在的工作單位前身也是教會大學，對教會大學有較多親身的體驗。第二，你現在是大學校長，對學校有總體的把握，比一般人更有利於研究教會大學。第三，特別是作為歷史學者，你既有這方面的專業訓練，更有責任來填補中國近代史研究中這塊空缺”[2]。 章教授於是接受了這個挑戰，開始從事中國教會大學史的研究，並且獻出了他餘下的人生，積極推動及參予中國教會大學史研究的有關活動。 筆者有幸能參予其中的一些活動，也親身經歷了教會大學史研究發展及演變的過程，及其與中國近代教育發展的關係。 今年正好是中國教會大學史研究活動開展 30 周年（1985-2015)，現謹以過來人的身份撰寫這篇文章，報導及反思中國教會大學史研究與近代中國教育的關係。

[1] 章教授曾在南京金陵大學修讀歷史(1946-49)、是貝德士（M. Searle Bates）教授的學生；劉教授則是在抗日戰爭期間就讀於燕京大學、是洪煨蓮（William Hung 洪業）教授的學生。

[2] 有關他們的對話，可參章開沅：〈章序〉，載於吳梓明、梁元生主編：《中國教會大學文獻目錄(一)》，香港：香港中文大學崇基學院宗教與中國社會研究中心編印，1998 年 5 月，頁 xiii。

二、章開沅教授的歷史教育

章開沅教授接受這個挑戰後，便首先致力從湖北省檔案館找回華中大學的歷史檔案，將之搬返華中師範大學檔案史室內，並著手推動其他學者們關注及開始研究其他教會大學的歷史和檔案。 另一方面，劉子健教授返回美國後，亦積極鼓勵普林斯頓大學另一位較年青的教授林蔚(Arthur Waldron)[1] 教授來中國協助推動有關的研究。1988年春天，林蔚教授更親身來到中國、在四川大學召開了一次預備會議，也是初步聯繫國內有興趣研究教會大學史的學者們，參加者除了章開沅教授外，亦包括有蘇州大學張夢白教授、杭州大學曾距生教授、北京大學張寄謙教授等。[2] 1989年5月，第一屆的中國教會大學史國際學術研討會就是在武漢華中師範大學舉行。 章開沅教授是華中師範大學的校長，他在籌備會議期間曾親筆致函香港中文大學崇基學院邀請學者們參加，當時擔任崇基學院院長的沈宣仁教授於是推薦筆者參加這個研討會。 我剛巧是在1985年從英國倫敦大學教育學院修畢教育學哲學博士(Ph.D. in Education) 學位課程返港，亦開始從事有關教會辦學的研究，並在1988年完成了撰寫《香港教會辦學初探》[3] 一書。 因此，當章教授於1989年1月來函邀請我參加的時候，我便毅然應邀參加，誰知原來我是唯一的一位香港學者出席這個研討會、也成為了是最早參與國內中國教會大學史研究的香港學人。[4]

在1985年至1995年的短短十年間，學者們已分別在中國武漢、南京、美國新港(New Haven)、台灣及香港等地先後舉行了超過10次的學術研討會。 譬如是在：武漢華中師範大學(1989年6月)、美國耶魯大學(1990年2月)、美國耶魯大學(1991年2月)、台灣中原大學(1991年5月)、南京師範大學(1991年6月)、香港中文大學崇基學院(1993年12月)、台灣中原大學(1994年3月)、成都四川大學(1994年3月)、武漢華中師範大學(1995年10月)及美國加州克萊蒙特大學麥肯納學院（1996年5月）等。 歷次研討會中參加的學者均有來自世界各地，包括中國的不同地區，如北京、山東、四川、上海、南京、蘇州、杭州、福建、武漢等。也有來自美國、加拿大、台灣和香港等不同大學的教授及學者們，數目超過120位。在研討會中宣讀的論文共250多篇，討論的氣氛亦十分熱烈。研討會後獲出版的論文集亦有4本。[5] 亦是自1990年代開始，許多前身爲教

---

[1] 林蔚教授現為美國賓夕凡尼亞大學歷史系之國際關係講座教授。

[2] 在此之前，曾鉅生教授亦率先為美國學者撰寫一本有關中國教會大學的書（魯珍晞教授的博士論文）翻譯成中文，原文是：Lutz, Jessie G. *China and the Christian Colleges, 1850-1950*. Ithaca: Cornell University Press, 1971。參杰西、盧茨（正確譯名應是：魯珍晞）著，曾鉅生譯:《中國教會大學史 1850-1950》。杭州：浙江教育出版社，1987 年。

[3] 參吳梓明著:《香港教會辦學初探》。香港：香港中文大學崇基學院神學組，1988 年。

[4] 參章開沅:〈章序〉，載於吳梓明著:《基督宗教與中國大學教育》。北京：中國社會科學出版社，2006 年，頁 1。

[5] 已出版之論文集譬如是: 章開沅、林蔚合編:《中西文化與教會大學》，武漢：湖北教育出版社，1991 年

會大學的國內高等院校也紛紛組織校史編輯委員會，整理及出版個別院校的校史和檔案資料集等。 譬如是：金陵大學南京校友會編：《金陵大學建校100週年紀念冊1888-1988》（1988）；南京大學高教研究所編：《金陵大學史料集》（1989）；金陵女子大學校友會編：《金陵女子大學大事記1913-1951》（1990）；南京師範大學校史編寫組編：《南京師範大學大事記1902-1990》（1992）；北京師範大學校史編寫組編：《北京師範大學校史1902-1982》（1984）；燕京大學文史資料編委會編：《燕大文史資料》共10輯（1988-1997）；復旦大學校史編寫組編：《復旦大學誌1905-1949》（1985）；杭州大學校史編寫組編：《杭州大學校史1897-1988》（1989）；華西校史編委會編：《華西醫科大學校史1910-1985》（1990）；南京師範大學校史編寫組編：《南京師範大學大事記1902-1990》（1992）；汪文漢主編：《華中師範大學校史1903-1993》（1993）等。這些校史工作的編撰，大體上反映出國內學者均是願意用較開放、較客觀的態度看個別院校的歷史，並是將教會大學的歷史放回中國近代教育史的範疇內作研究。另一本屬於專論的著述是高時良教授主編之《中國教會學校史》，該書在內地的當代教育史研究中也是極具創意的。[1]

為幫助學者進一步了解中國教會大學歷史文獻及相關資料在國內外地區分佈與收藏的實際情況，筆者在香港中文大學崇基學院籌辦了一個題為『中國教會大學歷史文獻』國際研討會、於1993年12月在香港中文大學校園內舉行，獲邀出席的學者們來自美國、加拿大、中國大陸、台灣、香港等地區的中外學者共60多人，其中宣讀論文者有40多位。 在會上，學者們深深體會到要透徹瞭解中國教會大學的歷史，就必須要翻查有關的檔案及歷史文獻，因此對中國教會大學檔案及文獻的分佈及儲藏情況的認識便是十分重要的了。[2] 及後，筆者與剛返港在香港中文大學歷史系任教的梁元生教授合作，連繫國內學者及相關檔案館人員、編輯出版《中國教會大學文獻目錄》共 5 輯，為日後從事中國教會大學史研究的學者們提供基礎性的資料及指引。[3]

1994年 3月在成都四川聯合大學舉行了另一個 『教會大學與中國現代化研討會』上，一群來自中國不同地區的學者，相聚間談及中國大陸有關基督教教育研究的專論

---

5 月出版；林治平編：《中國基督教大學論文集》，台灣宇宙光出版社，1992 年 7 月出版；顧學稼等編：《中國教會大學史論叢》，四川成都科技大學出版社，1994 年 12 月出版;及吳梓明編《中國教會大學歷史文獻國際研討會論文集》，香港中文大學出版社，1995 年出版。

[1] 參高時良主編：《中國教會學校史》。武漢：湖北教育出版社，1994 年。高教授是福建師範大學有名的中國教育史專家，剛於 2015 年 12 年 27 日離世，享年 104 歲，本文的撰寫亦是特別為紀念他對中國教會學校史研究所付出的努力，我們將會是永遠懷念他的。

[2] 有關報告可參閱吳梓明編：《中國教會大學歷史文獻研討會論文集》。香港：中文大學出版社，1995。

[3] 參吳梓明、梁元生主編：《中國教會大學文獻目錄》（共五輯）。香港：香港中文大學崇基學院宗教與中國社會研究中心，1996-98。該五輯分別是：（一）《中國教會大學歷史文獻綜覽》；（二）《中國第二歷史檔案館館藏資料》；（三）《華中師範大學檔案館館藏資料》；（四）《華西醫科大學檔案館館藏資料》；（五）《上海市檔案館館藏資料》。

著述不多，尤以叢書形式出版的專書研究有關基督教教育與中國社會的課題方面的學術研究更少。有見及此，學者們建議彼此合作，共同撰寫一套《基督教教育與中國社會叢書》，先後出版了七輯的叢書，分別是：

1. 陶飛亞、吳梓明：《基督教大學與國學研究》
2. 史靜寰、王立新：《基督教教育與中國知識份子》
3. 黃新憲：《基督教教育與中國社會變遷》
4. 徐以驊：《教會大學與神學教育》
5. 吳梓明編：《基督教大學華人校長研究》
6. 朱峰：《基督教與近代中國女子高等教育－金陵女大與華南女大比較研究》
7. 劉家峰、劉天路：《抗日戰爭時期的基督教大學》[1]

這項叢書出版計劃對基督教與近代中國教育的研究尤為重要，因為它是標誌著一個新的開始，是大陸、香港兩地學者首次攜手合作，共同撰寫有關《基督教教育與中國社會》課題的專論；也是第一次由香港一個宗教機構贊助、由大陸一間教育出版社出版的基督教教育叢書。叢書還有一個特色，就是它挑選了一些重要的專題作研究，是有關『國學研究』、『神學教育』、『華人校長研究』、『女子高等教育』和『抗日戰爭時期的基督教大學』等研究。 現在回頭看，會覺得這些論著的學術水平仍有不足之處，但相對於1990年代初大陸的學術標準來說已算是不錯的，並且更重要的是我們希望可以引發更多的學者們能夠再作進深的探究。 這確實是推動中國學者進深研究的第一步，也是香港與內地學者緊密合作的重要成果，對『基督教與近代中國教育』的研究來說，更是一個重要的里程碑。[2]

至於歷史教育方面，章開沅教授在1989年武漢會議上提出中國教會大學史研究的一個新路向，他說：『過去人們曾經將中國教會大學單純看作是帝國主義文化侵略的工具，殊不知它也是近代中西文化交流的產物，它的發展變化是近代中西文化交流史的重要組成部分… 今天，我們已有可能並且應該… 更為客觀地、全面地、科學地從事中國教會大學史的研究，從各個側面與不同層次探索其發展流變與社會效應。』[3]

---

[1] 該套叢書文稿已交予福州福建教育出版社，在 1996-2003 年間陸續出版之。
[2] 還更重要的是這些作者當年只是年青學者，現在均已是國內著名大學的教授們了。
[3] 參章開沅：《序言》，章開沅、林蔚合編：《中西文化與教會大學》。武漢：湖北教育出版社，1991 年，第

章教授這個建議確是一個嶄新的研究方向，可以從文化史的角度、或是將教會大學史放在中西文化交流史的範疇內進行探究。 自此亦有不少學者開始從中西文化交流史或現代化的角度作研究，譬如是: 王奇生之《中國留學生的歷史軌跡1872-1949》[1]、史靜寰之《狄考文和司徒雷登在華的教育活动》[2]、也有何曉夏與史靜寰合撰的《教會教育與中國教育近代化》[3]、和王立新之《美國傳教士與晚清中國現代化》[4] 等。 明顯地，他們嘗試了從一個新的角度去檢視中國教會大學的歷史，是更加客觀、科學化地看教會大學在促進近代中國現代化的進程上所扮演的角色。

在2003年，華中師範大學慶祝創校百周年校慶期間，筆者有幸獲邀參加其中的活動，並獲校長- 馬敏教授在他的宿舍中接見，在暢談中，馬教授十分興奮地告訴我他對華中師大的辦學理想，特別是有關『國際交流學院』的發展計劃。 馬教授是章開沅教授的學生，一方面是受到老師潛移默化的影響，另一方面、也是因緣際遇的關係，讓他開始從事中國教會大學史的研究，他曾回顧自己從事教會大學史研究的心得，這樣說: 『涉足這一領域，一方面拓展了我的學術視野，接觸到近代中西文化交流史的許多新課題，使我在學術研究上受到更多的鍛鍊，得到相應的提高，但更重要的是…結識了一大批心地善良、學養深厚、具有獻身精神的中外學人… 我認為這才是步入教會大學史和中西文化交流史這一領域的最大的收穫』[5]。 他也曾在1993年的一個研討會上發表過一篇論文，題目就是: 《教會大學的國際化特色 – 華中大學個案分析》[6]。在文章中，馬教授是以韋卓民及華中大學作案例，說明中國教會大學很早以前已經是具有一種國際化的視野；想不到現在他正是要延續這個教會大學的國際化特色、領導華中師範大學努力朝著同樣的『國際化』教育理想而邁進，確也是一種具前瞻性的改革。 這正是馬敏教授的親身經歷，原來中國教會大學史的研究，也可以讓他發現了中國教會大學的國際化視野，幫助了他尋覓到今日中國大學教育也當走向現代化的一個新路向。[7]

1-4 頁。

[1] 參王奇生:《中國留學生的歷史軌跡 1872-1949》。湖北: 湖北教育出版社，1992 年。王奇生現為北京大學歷史系教授。

[2] 參史静寰:《狄考文和司徒雷登在華的教育活动》。台湾: 文津出版社，1991 年。史静寰現為清華大学教育研究所教授。

[3] 參何曉夏、史靜寰合著:《教會教育與中國教育近代化》。廣東: 廣東教育出版社，1996 年。何曉夏現為北京師範大學教育系教授。

[4] 參王立新著:《美國傳教士與晚清中國現代化》。天津: 人民出版社，1997 年。王立新現為北京大學歷史系教授。

[5] 參見馬敏: <曲徑通幽: 我與中國教會大學史研究>、及<春風化雨、潤物無聲- 略談章開沅老師對我治學道路的影響>，載於馬敏:《拓寬歷史的視野: 詮釋與思考》。武漢: 華中師範大學出版社，2006 年，頁 415 及 416- 421。

[6] 該論文見刊於章開沅主編:《文化傳播與教會大學》。武漢: 湖北教育出版社，1996 年，頁 74-110。

[7] 筆者後來在 2003 年 12 月北京世界宗教研究所中國基督宗教研究中心舉辦的研討會上提交了一篇論文，

章開沅教授在過去的30多年來，不單是推動有關中國教會大學史的研究，他亦在歷史教育上提倡了“參與的史學和史學的參與”的觀點- 即是說: 『歷史學家要有強烈的參與意識和社會責任感，不僅要書寫歷史，還要參與創造歷史、融入歷史、為人類正義事業和社會發展作出自己的貢獻』[1]。 章教授亦親自投放不少心力、從事與教會大學史相關的研究- 尤其是『貝德士文獻研究』和『南京大屠殺的歷史研究』。 2015年12月，章教授雖已是89歲高齡，他仍應邀在華中師範大學主持一個專題演講，題目是: 『貝德士 - 為歷史取證』[2]。 為甚麼仍提到貝德士教授(M.S. Bates) ? 其實自從1991年章教授在耶魯大學研究有關貝德士的檔案文獻後，幾乎每年他都介紹這位南京金陵大學的教授- 也就是他的恩師 [3]。 原來貝德士不僅是金陵大學歷史系教授，他更也是南京大屠殺的歷史見證人，在抗日戰爭期間，貝德士留守南京校園，亦負起南京國際安全區委員會的工作，他開放了金陵大學作為安全區、進行救濟難民的工作。後來，他在東京的遠東國際軍事法庭上擔當南京大屠殺的歷史見證人、指正日本軍兵所犯的罪行、為中國人作見證。 章教授在耶魯大學圖書館中找到很多貝德士的手稿後，便決心為老師寫歷史。 他撰寫了幾本書，譬如是:《南京大屠殺的歷史見證》等 [4]，他還與耶魯大學神學院圖書館的研究員瑪莎、斯茉莉(Martha Smalley)合作，編輯出版《美國傳教士對南京大屠殺的見證(1937- 1938)》[5]。 另外，南京大學出版社也於1999 年 9 月特為章教授出版由他負責編譯的《“天理難容”- 美國傳教士眼中的南京大屠殺(1937 - 1938)》[6]。 章教授因此也成為了南京大屠殺歷史研究的專家，同樣地，章教授也證實了他所從事中國教會大學史的研究是可以幫助學者們重新詮釋近代中國的歷史、有助確立他在中國從事『貝德士文獻研究』和『南京大屠殺的歷史研究』的地位，也為他開拓了中國近代史研究的新領域。 更重要的是: 在國家上下共同關注南京大屠殺的同時，章教授實現了他的“參與史學”、把握了這個契機為中國教會大學、也為自己的恩師作歷史見証。

三、南京師範大學的道德教育

題目是:〈全球地域化的大學教育與基督宗教- 以華中大學及韋卓民博士教育思想作為個案研究〉。載於卓新平、許志偉主編:《基督宗教研究》。第七輯。北京：宗教文化出版社，2004 年，頁 365-385。

[1] 讀者可參見馬敏:〈春風化雨、潤物無聲- 略談章開沅老師對我治學道路的影響〉，載於馬敏:《拓寬歷史的視野: 詮釋與思考》。武漢：華中師範大學出版社，2006 年，頁 420。

[2] 參 http://www.ccnu.com.cn/xueshu/jiangzuoxinwen/2015/1219/14716.html

[3] 章教授說自己的教會大學史研究亦是從貝德士文獻研究開始的，參章開沅:〈中國教會大學的歷史命運-以貝德士文獻為實証〉。載於章開沅主編:《文化傳播與教會大學》。 武漢: 湖北教育出版社，1996 年，頁 1- 27。

[4] 參章開沅: 《南京大屠殺的歷史見證》，武漢: 湖北人民出版社，1995 年 7 月出版; 及《南京：一九三七年十一月至一九三八年五月》，湯美如主編、章開沅編譯，香港三聯書店出版。

[5] 參 Martha Smalley: *American Missionary Eyewitnesses to the Nanking Massacre, 1937-1938.* (Yale Divinity School Library Occasional Paper, no. 9), New Haven: Yale Divinity School, 1997.

[6] 參 章開沅編譯:《“天理難容” - 美國傳教士眼中的南京大屠殺(1937 - 1938)》，南京: 南京大學出版社，1999 年出版。

另一個個案是南京師範大學的道德教育研究。 在2011年10月，南京師範大學道德教育研究所主辦了的一個有關道德教育的國際性學術研討會。 2011年剛巧是英國《道德教育學術期刊》 (Journal of Moral Education) 創刊40周年、也是國際道德教育學會 (International Association for Moral Education) 舉辦第37周年的學術研討會，它們的編輯委員們聯同南京師範大學道德教育研究所的教授共同商討主辦這個研討會，藉此亦可提升南師大在國際道德教育研究的地位。 參加該研討會的共有300多位學者專家、分別來自33個不同的國家，也可算是中國道德教育界一個具歷史性的創舉。 這個世界性的盛會肯定了南京師範大學已經不單是中國道德教育研究的重要基地、更也為中國道德教育研究建立了一個國際性的網絡、是世界級學者們所嚮往來從事道德教育研究的地方。 為何南京師範大學能夠成為中國道德教育研究的重要基地? 原來是由於南京師範大學的前身是金陵女子大學，道德教育也是金陵女子大學十分著重的教育理想，當然也是由於吳貽芳、陶行知、和魯潔等教授們努力的推動下，使南京師範大學能夠成為發展中國道德教育研究的一個重要基地。[1] 吳貽芳校長自1980年代初便開始推動金陵女子學院復校的工作。她雖然是在1985年離世，但她的願望終於得以實現；1987年3月，江蘇省政府正式批准南京師範大學成立『金陵女子學院』，並且可以在校園內設立『金陵女子大學紀念館』和『貽芳園』。[2]

南京師範大學教育研究大樓前面豎立了一個陶行知的肖像，還有一幅對聯，寫上: “捧著一顆心來、不帶半根草走”。[3] 陶行知的教育思想深受毛澤東和周恩來的敬佩，尊崇他為『近代中國人民教育家』。 原來陶行知是金陵大學的學生，在美國哥倫比亞大學深造後，返國在南京師範學院任教，他所推崇的教育理想就是“愛的教育”與“平民教育”、主張“愛滿天下”，因此而被尊崇為『中國人民教育家』。 他所提倡的愛的教育、平民教育其實就是教會大學教育的一個中國化的表達。[4]

---

[1] 讀者亦可參閱光明日報 2012 年 9 月 9 日一篇有關南師大與金陵女子大學的文章，題目是:〈厚生- 是她的靈魂〉。 文章報導說: “南京師大的前身——金陵女子大學校長吳貽芳博士教給學生“厚生”的含義是: “人生的目的不光是為了自己活著，而是要用自己的智慧和能力來幫助他人和社會，這樣不但有益於別人，自己的生命也因之而更加豐滿。” “ 翻開百年師大的青青校史，這裡名家輩出、俊彥雲集。有“視教育若性命、學校若家庭、學生若子弟”的兩江師范學堂監督李瑞清；有人民教育家陶行知；有“用自己的智慧和能力來幫助他人和造福社會”的著名教育家吳貽芳；還有幼兒教育家陳鶴琴…”。並說: “厚生”，是 110 年南京師大發展歷程的見証；“厚生”，也將見証南京師大未來的輝煌。

[2] 筆者還可記得在 1991 年南京師範大學主辦的『教會大學與中國教育的現代化』學術研討會中，參加者亦有不少是金陵女子大學的校友們。 可以說: 南京師範大學的道德教育研究不單是中國大學教育走向現代化的一個明確的方向、它也同時是確認及延續金陵女子大學辦學及教育理想的最好方法。。

[3] 讀者可參閱《光明日報》2012 年 9 月 9 日一篇有關南師大與金女大的文章，題目是:〈厚生- 是她的靈魂〉。文章也報導說: “捧著一顆心來，不帶半根草去”是陶行知的教育的理念造就了南京師大人潛心學術、追求真理的精神氣質”。南高師時期，陶行知主張 “愛滿天下”、“生活即教育”、“社會即教育”、“教學做合一”，強調教育與生活相結合，創辦鄉村試驗師範學校，推廣平民教育，從實踐層面豐富了師範教育的內涵”。

[4] 陶行知在美國哥倫比亞大學進修時曾寫過一篇論文:《宗教教育與中國道德教育》，成為了他返國後推行

至於魯潔教授，她是吳貽芳的學生、也是在金陵女子大學畢業的，她對道德教育的重視及鑽研也肯定是金陵女子大學教育的一種延續。 自從魯潔教授在1980年開始擔任了南京師範大學教育系系主任以來，她致力推動道德教育研究，並在1984年成立了南師大的道德教育研究所。 在道德教育理論中，她較為突出的思想是 “以人為本” 及 “超越的教育”。一方面她是終極關注是人以及人的生活，所以主張教育必須要 “回歸生活”、“回歸人本”[1]； 另一方面，她亦確信人不單是“一種關係的存在”，人也是“一種超越性的存在”、“自我超越是人之為人的基本特徵”。[2] 魯教授雖然已過退休之年，仍是努力不懈地指導學生們、為國家編寫中、小學的道德教育課程。2009年，《道德教育評論》編輯們特意地為祝賀魯潔教授80歲大壽，出版一本《魯潔教授學術思想研究專輯》，以表揚她在中國道德教育界上的貢獻及影響。[3]

剛才提及南京師範大學重視道德教育的傳統是來自金陵女子大學，除了吳貽芳校長之外，還有一個重要的人物，就是金陵女子大學教育系的系主任- 華群女士 (Minnie Vautrin，明妮·魏特琳，1886-1941)。 華群女士是美國傳教士，1886 年 9 月 27 日出生於美國伊利諾州，1912 年，她來到中國安徽，見到中國女子多不識字，便決志推動中國女子教育，她曾幫助創辦了合肥三青女子中學。 後來她返回美國進修教育，1917 年在伊利諾州大學師範畢業，1919 年應聘來中國南京金陵女子大學，在教育系奠定金女大的教育理念基礎，提倡“厚生精神”和“愛的教育”。 華群女士不僅是提倡愛的教育、她更是在中國活現出愛的教育來。 在南京大屠殺歷史博物館內，我們可以見到華群女士的肖像，因為在南京大屠殺期間、她為了保護南京的婦孺，她願意留守校園、並開放校園、收留了過萬名的難民 (像母雞照顧小雞一樣地照顧南京市民)，保護他們的生命不被日本軍兵殺戮。 後來，南京市民尊稱她為‘活菩薩’，不單是在南師大校園內、更也在南京大屠殺歷史博物館內為她立像以為紀念。[4] 事實上，在南京

愛的教育與平民教育的理論基礎。可參閱何榮漢:“陶行知- 一個基督徒教育家的再發現”，香港 : 香港中文大學博士論文，2002 年; 及何榮漢:《留美青年陶行知》，陶飛亞、劉義合編:《宗教、教育、社會－吳梓明教授榮休紀念文集》。上海：東方出版中心，2009 年 3 月，頁 114-139。

[1] 參 魯潔: <做成一個人- 道德教育的根本指向>，載於《教育研究》，2007 年，第 11 期。

[2] 參 魯潔: <道德教育的期待- 人之自我超越>，載於《高等教育研究》，2008 年，第 9 期。

[3] 參《靜水流深見氣象- 魯潔先生的教育思想與教育情懷》，北京: 教育科學出版社，2010 年 4 月。 作者全是中國教育界中著名的教授、均是她的學生，如: 戚萬學、朱小蔓、郝京華、馮建軍、劉曉東、檀傳寶、張應強、高德勝、汪鳳炎等。

[4] 最近我在網上也看到一篇見證分享是這樣說的: “我媽媽原先也不認識華小姐，1937 年 12 月她懷孕即將分娩，行動不便，所以全家就沒有像其他許多南京市民逃難到後方去，決定全家留在南京。南京淪陷的前四天，我哥哥出生了。當時南京炮聲隆隆，日軍飛機狂轟濫炸，到處是屍體。 我們一家老小匆匆離開三牌樓的家，逃往設在金陵女子大學的安全區。當時安全區已擠滿了四面八方逃來得難民，大家只能睡在教室的水泥地上。當時是寒冬 12 月，天又冷又濕，我媽媽剛生完孩子，睡在冰冷的水泥地上，非常虛弱。華小姐巡視看到這一現象後，想方法找來了一床稻草墊子，給我媽媽墊上。我媽媽後來說，幸虧這床草墊，否則會得重病沒命的，是她救了我。華小姐還救助了我爸爸和哥哥，以及其他家庭的男同胞。 1937 年 12 月 13 日，南京被攻陷，日軍士兵在南京到處燒殺姦淫，無惡不作。我媽媽在安全區見過華小姐三次。她說華小姐為人和氣，個子很高，盡心保護難民。她對凶狠的日本兵毫不畏懼，多次擋住日本兵來抓婦女。

大屠殺歷史博物館內所保留的華群女士的歷史印證，已經證實了教會大學師生們在抗戰期間所表達的服務和犧牲精神是被中國人民與政府所肯定的。

四、北京大學的宗教研究及博雅教育

1995-1996年間，有一件中國教會大學史研究有關的重要大事發生了，就是北京大學創新設立的宗教學系，標誌著國內的大學及相關單位開始重視宗教研究、包括中國教會大學史的研究。[1]

北京大學率先在1995年9月由原有的哲學系宗教學專業中擴展成為宗教學系，這是首個恢復前教會大學(如燕京大學)在國內所設立的宗教研究學系，亦是承繼了前燕京大學宗教學院趙紫宸等教授所確立的宗教研究傳統。[2] 燕京大學宗教研究傳統的特色在:（一）側重教育性及學術性的研究;（二）擴闊的課程- 包括不同的宗教傳統，如: 佛教、道教、伊斯蘭教、儒教等;（三）也是跨學科的- 包括宗教哲學、宗教文學、世界宗教史、宗教比較研究、宗教心理學等; 及（四）兼具現代性的- 如: 基督教與現代文明、當今社會問題與基督教倫理等。[3] 這些研究宗教(包括基督教)的方法及傳統不單是在課程上表現出來，也可活現在燕京大學宗教學院如趙紫宸、許地山、陳垣等教授們的研究寫作上。 北京大學除了是承繼這種宗教研究的傳統外，更是在宗教學系下增設一個基督教研究中心，計劃與國內、外及香港、台灣等地區學者進行學術交流。自此國內的著名大學亦紛紛成立宗教學系或基督教研究中心等，一方面是開放有關宗教方面的學術研究，另一方面亦是打開與國內外學術聯繫和交流。[4]

香港方面，為了配合國內的學術發展，香港中文大學崇基學院亦於1996年11月成立了宗教與中國社會研究中心，剛巧北京大學成立了宗教系時，系主任趙敦華教授也於1996年初親來香港訪問、於是我們共同商討及策劃一些聯合的學術活動，譬如是每兩年一次輪流在香港或北京舉行學術研討會等。[5] 第一次的會議是於1997年11月在香港中文大學崇基學院舉行，主題是關於『宗教研究與大學教育』。第二次的會議則在

難民們都敬重她，愛戴她，稱她是「活菩薩」,「觀音菩薩」。 參 http://www.worldjournal.com/3381885/article-《新視界》感恩華小姐/）。

[1] 參《北京大學宗教系發展計劃簡介（1996-2001）》。北京：北京大學，1996。

[2] 參《北京大學宗教系發展計劃簡介（1996-2001）》。北京：北京大學，1996，頁 1-2。

[3] 參吳梓明:〈從神學教育到宗教研究- 燕京大學宗教教育的考察〉，刊於《近代中國基督教史研究集刊》，第 2 期，1999 年 10 月。香港：香港浸會大學歷史系，頁 49- 66。

[4] 其中比較活躍的有: 中國人民大學基督教文化研究所、清華大學道德與宗教研究中心、北京外國語大學海外漢學研究中心、上海復旦大學基督教研究中心、武漢大學宗教學系、華中師範大學中國教會大學史研究中心、浙江大學基督教研究中心、福建師範大學宗教文化研究所基督教研究室(及中國基督教研究中心)、四川大學宗教研究所及基督教研究中心、山東大學宗教(及基督教)研究所、中山大學文學院宗教文化研究所、及上海大學文學院宗教及中國社會研究中心等。

[5] 參《北京大學宗教系發展計劃簡介（1996-2001）》。北京：北京大學，1996。

1999年12月15至17日於北京大學舉行，主題是『宗教經驗與文化價值』。第三次會議是在2001年12月又在香港舉行等。[1]

北京大學成立宗教系的同時，趙紫宸的女兒趙蘿蕤教授仍在北大西語系擔任系主任，她倡議應該把“趙紫宸研究”列入研究課題內，因為趙紫宸一生致力基督教與中國傳統文化的融合、是中國基督教史上一位傑出的神學家，從他的著述中亦可以窺見基督教在中國現代社會運動中發展變化的軌跡。[2] 終於在燕京研究院及多位燕京大學校友們的努力研究及整理相關資料後，出版了共五卷《趙紫宸文集》。[3] 2006年4月，湖州師範大學又專為趙紫宸及其女兒建設『趙紫宸、趙蘿蕤父女紀念館』，更在2009年10月舉辦了『趙紫宸與中西思想交流學術研討會』，教會大學史研究之老前輩章開沅教授亦應邀參加，研討會及後也出版了一本論文集。[4] 這亦帶來了另一股關注及研究基督教神學- 包括趙紫宸神學思想和燕京大學歷史的熱潮。[5]

北京大學還在2008年新成立了高等人文研究院，聘請了哈佛大學著名的華人學者杜維明教授擔任院長。 杜教授早年畢業於台灣東海大學，他曾在美國擔任哈佛燕京學社社長達18年之久，他的聘任必定能夠幫助恢復及加強北京(燕京)大學與哈佛大學之間的學術聯繫。 在2014年，北京大學高等人文研究院更成立燕京中心、並與燕京大學北京校友會聯合舉辦一個題為『燕京大學與現代中國的博雅教育傳統』國際學術研討會。 獲得邀請出席研討會開幕典禮者除了是來自美國、德國、星加坡、香港、上海及北京等地共20多位學者外，還有數百位來自海內外各地的燕京大學（包括附中、附小）的校友及校友後人，均是期望能夠以燕京大學研究為中心、形成一個關注現代中國博雅教育傳統的學術共同體。[6] 筆者有幸獲邀出席、並與伍德榮教授共同發表一篇論文，題目是:《我們所認識燕京大學的博雅教育》。[7] 燕京大學的博雅教育傳統“既是國際化、亦是中國化的”-“它一方面能夠與全球化的大學教育接軌、另一方面卻也是地域

[1] 參《宗教與中國社會研究中心通訊》，第 2 期（2/1988），頁 2; 及〈研究中心簡介〉，刊於《宗教與中國社會研究中心成立十週年紀念特刊 1996-2006》。香港：香港中文大學崇基學院宗教與中國社會研究中心，2006 年 11 月，頁 26-27。

[2] 參 《編者的話》，燕京研究院編:《趙紫宸文集（第一卷)》，北京: 商務印書館，2003 年，頁 2。

[3] 包括 4 卷中文及 1 本英文的著作集，參燕京研究院編:《趙紫宸文集（第一卷至第四卷)》, 北京: 商務印書館，2003- 2010 年; 及王曉朝主編、燕京研究院與浙江大學基督教與跨文化研究中心聯合出版: *The Collected English Writings of T.C. Chao.* 北京: 宗教文化出版社，2009 年。

[4] 參唐曉峰、熊曉紅編:《夜鷹之志- 趙紫宸與中西思想交流學術研討會文集》，北京: 宗教文化出版社，2010 年。 趙的後人更獲湖州市人民政府批准在楓樹嶺陵園建『紫宸園』，並將並公佈為湖州市文物保護單位、以激勵來者。參湖州市博物館、湖州市楓樹嶺陵園編印:《紫宸園》，2013 年。

[5] 譬如參 Daniel Hoi Ming Hui. “A Study of T.C. Chao’s Christology in the Social Context of China 1920-1949”. PhD Thesis at the University of Birmingham, 2008; 及 陳遠:《燕京大學 1919- 1952》, 杭州: 浙江人民出版社，2013 年 8 月第一版。

[6] 參 《北大高等人文研究院舉辦 ‘燕京大學與現代中國博雅教育傳統’ 國際學術研討會》，載於《燕大校友通訊》, 北京: 燕京大學北京校友會編印, 2014 年 6 月（第 70 期), 頁 48。

[7] 參 吳梓明、伍德榮: 《我們所認識燕京大學的博雅教育》，載於《燕大校友通訊》, 北京: 燕京大學北京校友會編印, 2014 年 6 月（第 70 期), 頁 49-58。

化的，因它亦是能夠適切中國本土地域化的轉變”。[1] 這個學術研討會的重點就是要借助燕京大學（即中國教會大學）的博雅教育傳統、將之放回中國的現代化教育傳統中，一方面能夠重新發現教會大學對中國大學教育的現代化博雅教育所產生的積極作用，另一方面也因此能夠幫助現代化的中國大學教育與當今世界教育潮流接軌，這也是十分重要的。[2]

五、未來的展望

上海復旦大學徐以驊教授在回顧20世紀80及90年代中國基督教史研究的演變時實事求是地說 :“改革開放以來，大陸的教會史研究在學術界首先恢復…，實現了從全面否定到基本肯定的觀念上的轉變… 目前… 更已進入‘重新詮釋’的階段”[3]。 對於中國教會大學史研究而言，它不僅是進入了‘重新詮釋’的階段，更也是尋覓新的思維及探索它與近代中國教育可有的正常關係。

在本篇文章中，筆者嘗試從三方面探索教會大學與近代中國教育的關係，包括: 章開沅教授的歷史教育; 南京師範大學的道德教育; 及 北京大學的宗教研究及博雅教育。 在探索教會大學與近代中國教育可有的正常關係時，筆者發覺: 我們必須要為中國教會大學重新定位。 過往學者研究中國教會大學史時常將教會大學定位為傳教士在中國設立的西方教育體系，卻忽略了教會大學本身也是有許多屬於中國的元素。 現在我們必須確認中國教會大學並不完全是屬於西方的東西，它更是附有許多很重要的、屬於中國的元素，並且是愈來愈中國化的。 在研究教會大學的歷史時，我們會發現不少華人信徒亦曾為中國大學教育作出貢獻，譬如是: 教會大學的華人校長- 如吳貽芳、陳裕光、鍾榮光等，也有華人學者、教授如陶行知、趙紫宸等，他們所致力將教會大學的教育轉化成為中國化的教育，也為我們留下了不少寶貴的教育經驗。[4] 展望將來，

---

[1] 參同上註引文，頁 49。

[2] 譬如: 在 2015 年 12 月北京大學啟動“通識教育大講堂”系列講座，林建華校長在講堂上與師生交流，坦言說: 『北大的教育是一種通識教育與專業教育结合的教育模式。… 燕京大学採用西方博雅教育模式、兼收中西方文化精髓… 它的辦學理念“因真理、得自由、以服務”(Freedom through truth for service)，至今依然流傳人間，啟迪世人。』

[3] 參徐以驊: <教會史學家王治心與他的《中國基督教史綱》>, 該文見於上海古籍出版社 2004 年修訂重版之王治心著:《中國基督教史綱》。後亦再補充刊登於徐以驊著:《中國基督教教育史論》, 桂林: 廣西師範大學出版社, 2010 年, 頁 68。

[4] 我的學生中也有些是專門研究教會大學的華人教授和學者的，譬如是: 何榮漢: <陶行知：一位基督徒教育家的再發現>，香港中文大學博士論文，2002；陳偉強(贊一)：<基督教與中國宗教相遇——許地山研究>，香港中文大學博士論文，2002；吳昶興：<劉廷芳宗教教育理念的實踐與中國社會變遷>，香港中文大學博士論文，2002；劉賢：<陳垣之宗教研究>，香港中文大學博士論文，2005；及 梁冠霆：<留美青年與上帝國度的追尋: 北美基督教中國學生會個案研究（1909-1951）>，香港中文大學博士論文，2008；及伍德榮：<韋卓民博士的對等文化研究>，東南亞神學研究院(崇基分院)神學博士論文，2008 等。 這些研究均是集中以華人信徒為主體的中國基督教研究。

研究中國教會大學史的學者們必須協力將教會大學史的研究重新定位為屬於中國的教會大學教育研究才是。

2016 年 1 月，筆者獲福建省教育廳《海峽教育研究》主編的邀請、撰寫論文題目是:《對中國教會大學的再審視》。 在文章中，筆者建議教會大學史研究還有一個重要的時代意義，就是『幫助延續中國大陸的改革開放政策，能更全面地開放海峽兩岸學術研究的交流、了解和對話』[1]。 教會大學史研究亦將有助學者認識海峽兩岸的教育傳統、促進兩岸的學術交流，包括已經是相當中國化的教會大學傳統。 中國教會大學史研究不單是有助重新發現過去中西文化交流的重要歷程、重新詮釋中國基督教的歷史、更是有助重新發現教會大學可在海峽兩岸大學教育中提供的資產和優勢，促進中國高等教育的現代化。[2]

21 世紀中國已經是重返世界的舞台，它不能不與世界的歷史文化潮流重新接軌，它更將會是在世界潮流的演變中扮演著主導性或是更具影響力的角色。 中國的學術研究當然是不能夠落後於其他國家地區的學術研究，歷史研究亦必然如此。 在教育方面也是這樣，中國的大學教育也必須是與世界、與歷史的潮流接軌，它也必須要在現代化教育傳統中尋回教會大學可為中國教育的現代化進程、及在促進中西文化交流上所能產生的積極作用。 唯有這樣，才能顯示出中國教會大學史研究的時代意義，不單只有助中國高等教育能夠與世界潮流接軌，更能有助發揚中國文化中的『容納百川、有容乃大』的傳統精神。[3]

---

[1] 參吳梓明:〈對中國教會大學的再審視》〉，刊於《海峽教育研究》，福州: 福建省教育廳，2016 年第 1 期，頁 64-71。

[2] 參同上註引文。

[3] 筆者在此亦想借用汪維藩教授神學思想中的一句名言:『容納百川、有容乃大』。參汪維藩:“有容乃大-羅竹風先生逝世七周年祭”，載於《當代宗教研究》，2003 年第 4 期，頁 38-44。

基督教与近代中国教育研究

Researches on Christianity and Education in Modern China

东吴大学的本色化实践（1901-1939）

马光霞

摘要：东吴大学从最初的三所源头学校到三位西教士先后执掌的东吴大学、再到中国人执政的东吴大学，监理会都因着自身发展的需要及其当时时局的变化而相应地作出变通和调整，因而该校不断地发展壮大，同时其本色化的程度也越来越高。

关键词：监理会 东吴大学 本色化

美国监理会在近代来华差会中并不是一个大差会，在教士派遣和经济资助上都远不如美部会、美北长老会、美以美会等大差会，但是该会却在近代中国留下深刻的影响。他们创办了晚清最具影响的中文报刊《万国公报》，成为近代启蒙思想家的启蒙读本，创办了第一流大学（东吴大学）、中学（中西女塾），培养了一批又一批一流的人才（谢洪赉，宋耀如、宋庆龄、吴经熊、费孝通、赵紫宸等）。一个小教会是如何办成如此有重大影响的大事业的，它的经费来自何处，它的人力支撑是什么，显然本土社会在其中发挥了相当关键的作用，但本土社会究竟是怎样与教会关联互动的，通过什么机制实现互动的，所有这些问题值得深入讨论，本文试以东吴大学为个案，对此进行探讨。

一、三所源头学校（1871-1900）

甲午之前，监理会在教育方面重点发展了上海中西书院和博习书院两所寄宿学校；甲午之后，一个偶然的时机促成了宫巷中西书院的开办，而就是这个偶然却铸就了监理会在华教育事业的辉煌，促成了林乐知大学梦想的最终实现。

1、存养-博习书院：蓝柏的传教思路是“向那些易于接近的普通人宣传福音，将皈依者组成教会；提供训练有素的领导以保证教会的未来发展，”[1]因此培养和训练当地牧师就成为其主要目标之一。1870 年，苏州收到了第一笔学校捐款，[2]1871 年曹子实创办苏州第一所监理会的日校。[3]1875 年潘慎文（Rev. A. P. Parker, D.D.）来华，

[1] W. B. Nance, Soochow University, New York: United Board for Christian Colleges in China,1956, p.12.

[2] Work and progress in China : of the Methodist Episcopal Church South, from 1848 to 1907. Nashville : s.n., 1907, p.52.

[3] W. B. Nance, Soochow University, New York: United Board for Christian Colleges in China,1956, p.8.

1876 年被派来苏与曹子实一同工作，学校开始招收寄宿生。[1]1878 年，美国肯塔基州的一位教友 Buffington 捐资 6000 元，用于教堂和该寄宿学校的建设，[2]同年监理会在天赐庄购地，兴建住宅和校舍。1879 年曹子实调往上海，学校改由潘慎文负责，不久学校迁往天赐庄，[3]并改名为存养书院，1884 年，随着改名为博习书院（Buffington School），以纪念 Buffington 先生。[4]该校的宗教气氛浓烈，所有的课程都是汉语授课，潘慎文明确表示这所学校的目的有二：第一为教会工作培训当地代理人——牧师、教师、医生助手等；第二在基督教的影响下教育中国的年轻人。[5]

2、中西书院：与蓝柏不同，随着对中国社会和文化了解的深入，林乐知意识到要想生存和扩大传教，首先要适应并依赖中国的社会文化土壤。林乐知从事世俗工作的经历不仅使其逐步构建了包括官员、文人、绅商、买办阶层等中上层人士在内的交游网络，而且也使其一改传统的传教思路，由"直接布道"改为"间接布道"，且"兼合中西"、"走上层路线"。从中西书院学生的积极报名及社会各阶层的踊跃捐款即可看作是林乐知及其事业楔入主流社会的成功尝试。1881 年林乐知在上海创办"中西书院"，他希望通过双语教学培养学生"中西并重"，学贯中西。他批评当时差会所经营的学校，认为"学生来自中国较为低下并毫无希望的阶层"[6]，而林乐知的工作经历，使他看到了结交"士"和"官"的好处，从而使他形成了"自上而下"的办学思路。他将中西书院的招生对象指向"上层社会"，当时学校初招学生 200 余人，据林乐知称，"除一人外，所有学生皆来自上海最优秀的家庭，并且代表了中国社会几乎所有的阶层"[7]。

中西书院的建设费用当时"按林乐知与监理会所定之条款，差会承担购置校舍地皮，支付外籍教师薪水的费用，余者皆从当地筹措，自 1881 年夏起，林乐知向沪上中外人士筹集资金，迄 1882 年底，中西书院已获足够'支付两年的开办费用'"[8]，这其中"美国本公会拨洋四万余元，中朝李傅相、王总戎、邵唐诸观察暨中西官绅商富慨分鹤俸、惠赐洋蚨"[9]。1883 年，"又蒙粤东徐君雨之观察慨让虹口空地三十六亩，

---

[1] 《中华监理公会第 41 次年议会议事录》，1926 年，第 55 页，上海档案馆藏，档号：U107-0-40。
[2] "A. P. Parker: Short Account of the Sourh Methodist Mission since 1877", Chinese Recorder, Vol. XI (1881), p.292.
[3] 《中华监理公会第 41 次年议会议事录》，1926 年，第 55 页，上海档案馆藏，档号：U107-0-40。
[4] China Annual Conference Methodist Episcopal Church, South, Golden Jubilee (1886-1935) Commemoration Volume of the Fifth Aniversary, Methodist Methodist Episcopal Church, South, Young Allen Court Shanghai, China, 1935, p.28.
[5] Xu Xiaoguang, A Southern Methodist Mission to China : Soochow University, Ph.D. diss., Middle Tennessee Statae University ,1993, p.46.
[6] Adrian A. Bennett, Missionary Journalist in China: Young J. Allen and His Magazines, (1868-1883), Athens, GA: University of Georgia Press, 1983, p.85.
[7] Ibid., p.90.
[8] 阮仁泽 高振农：《上海宗教史》，上海人民出版社，1992 年，第 930 页
[9] 林乐知：《公报截止恭谢阅读诸君并定期起建中西大书院启》，《万国公报》，台北：华文书局，1968 年，

业也备价购就”[1]，由是观之，林乐知与徐润的交情也非同一般。

比较两所学校，从学生来源看，中西书院学生主要是来自上流阶层的学生，而博习书院的学生则多来自社会边缘阶层。从下表关于中西书院及博习书院的学生人数及其财政收支情况（以 1895 年为例）中可以看出，两校尽管学生人数相差不大，但财政收支状况却大相径庭，上海中西书院已处于自养状态，尽管还收到教会的捐款，但其结余已接近于博习书院的总收入，而博习书院收入大多来自教会拨款，支出大于收入。

分项	中西书院	博习书院
学生人数	152	122
总收入	5144.529（元）	1652.1（元）
教会捐	130.83	1600
学费	2027	29.41
总支出	4521.91	1826
结余	1622.61	-173.99

（《监理会中华年会第 10 次记录》，1895 年，上海档案馆藏，第 9~13 页，档号：U107-0-17。）

3、甲午战后的三大举措： 甲午之后，人们开始了挽救民族危机的尝试。 1898 年光绪皇帝颁布了一系列著名的改良上谕，其中一个就提出了组织全国性现代学校体系的纲领。该项计划规定在全国各县、府和省城设立小学、中学和大学，而北京的国立大学为最高学府。于是各地纷纷开始兴办学校。但不久，慈禧太后撤销了皇帝的上谕。[2]

监理会的教育工作也顺应时势之变化，迅速作出应对：首先是更换中西书院掌门。1895 年，林乐知辞职，着力于《万国公报》的工作，监理会会督郝德立（E.R.Hendrix）调在博习书院任教的潘慎文执掌上海中西书院，潘慎文“素重实学及传道事业，接办后，即增授算学与自然科学及宗教等课，各种仪器标本，亦岁有增加。一时邮务海关

第 10090 页。

[1] 林乐知：《公报截止恭谢阅读诸君并定期起建中西大书院启》，《万国公报》，台北：华文书局，1968 年，第 10089 页。

[2] 中华续行委办会调查特委会编：《中华归主•中国基督教事业统计 1901-1920》（下），北京：中国社会科学出版社，1987 年，第 1058 页。

电政路局以及实业界中之桃李，强半出斯校，而学生之受洗进教者，亦与年俱进。”[1]

其次是孙乐文（D. L. Anderson）抓住时机在苏州创办了教授英语的宫巷中西书院。甲午的失败使中国处于亡国灭种的边缘，具有强烈民族意识的年轻士子为寻求救国真理，逐渐对西学产生了浓厚的兴趣。1895 年秋季，苏州人迫切希望当地能有一所英语学校，当时上海方面有人提出为了赚钱应当开设这样一所学校。而孙乐文则认为“如果对西方教育真正需要的时期已经来临，我们教会就应当满足这种要求，如此控制并引导这场运动，新学就不致是对抗而是有助基督教”。于是“宫巷中西书院”应运而生，学校系试办性质，只收 25 名学生。大多数学生不只是希望学习几个商务英语句子，他们是真心希望获得真正的教育，因此孙乐文声称，“我们的目的不只是教授英语，而是进行全面的教育”。大部分学生来自富有的家庭，在家有自己的私人教师而且有几个还是秀才，有许多都参加过正规的政府考试。[2]

由下表比较可以看出：第一，从学生人数上来看，两校的学生人数在甲午战后至维新变法时期，一直处于增长状态，尤其是维新变法高潮时期的 1898 年，更大幅增加，身处文化重地苏州的宫巷增幅比率更大，接近 50%；而变法失败后，宫巷中西书院学生人数巨跌，也是接近 50%，而上海中西书院虽然受此影响，学生人数有所减少，但减幅不是很大，保住了 200 人的出勤数。从表中还可看出，1899~1900 年义和团运动时期，两校人数继续下跌，苏州跌幅仍然远超上海。另据记载，苏州宫巷中西书院由于义和团运动而被关闭[3]，而特殊环境下的上海中西书院学生出勤率依然变动不是很大。

时间	注册学生人数 中西/宫巷	在校生平均数 中西/宫巷	外籍教师 中西/宫巷	当地教师 中西/宫巷	学费（美元） 宫巷	收支平衡（余）（美元） 中西/宫巷

[1]《中华监理公会年议会五十周年纪念刊》，第 30 页，上海档案馆藏，档号：U107-0-28-31。
[2] D. L. Anderson, “Kung Hong Anglo-Chinese School Report”, Minutes of the Thirteenth Session of the China Mission Conference, Methodist Episcopal Church, South held at Shanghai , Oct. 20-25, 1898, p. 24.另参见胡卫清：《普遍主义的挑战：近代中国基督教教育研究（1887-1927）》，上海人民出版社，2000 年，第 328 页。
[3] Minutes of the Sixteenfth annual session of the China Mission Conference of the Methodist Episcopal Church South held at Soochow, October 17-21, 1901, p.28.

1895 年秋-1896 秋[1]	152 / 25	-	-		-	5144.52-4521.91=622.61/ -
1896 年秋-1897 年秋[2]	244 / 68	210 / 59	3 / 2	11 / 2	-	11729.28-11722.36=73.92 / 1.42
1897 年秋-1898 年秋[3]	328 / 109	280 / 109	4 / 3	11 / 3	1641.50	12300.52-8073.25=4227.27 / 1681.16-1677.10=4.06
1898 年秋-1899 年秋[4]	232 / 125	200 / 55	4 / 6	16 / 3	2415.00	15866.01-15841.80=224.21 / 3296.77-3280.93=5.84
1899 年秋-1900 年秋[5]	200 / 40	175 / 30	3 / 4	15 / 3	1537.00	14435.94-13620.97=814.97 / 3358.26-2178.32=1179.94

第二，从外籍教师和中国当地教师人数的对比看，两校的外籍教师人数相差不是很大，但本地教师的人数却悬殊很大，这说明历史已近 20 年的中西书院在人员的任用上，本土化色彩已经很浓；而刚刚兴办不久的宫巷中西书院西教士人数一直多于当地教师的人数，说明该校还处于依赖西方传教士的解段，还没有培植出自己的当地助手。

[1] Minutes of the Twelfth annual session of the China Mission Conference of the Methodist Episcopal Church South held at Shanghai ,September 22-27,1897, p.24, 华东神学院图书案馆藏。
[2] Ibid., p.58, 26.
[3] Minutes of the Thirteenth annual session of the China Mission Conference of the Methodist Episcopal Church South held at Shanghai , October20-25,1898, p.84,
[4] Ibid., p.56.
[5] Minutes of the fifteenth annual session of the China Mission Conference of the Methodist Episcopal Church South held at Shanghai, November 14-20,1900, Appendix：Education Statistics；pp.32-33.

第三，从两校的财政收入比较看，两校皆已达到自养。从宫巷中西书院的收入中即可看出，学校的一大笔收入来源于学生的学费；同时地处上海的中西书院自养程度比宫巷更高一些，不仅能满足自身需要，还经常贷款给其他学校。如 1900 年年度报告中就记载该校曾贷款 1000 美元给东吴大学。[1]宫巷中西书院尽管刚成立不久，但收入依然很稳定，即使是在社会动荡时期，收入也没有大的起伏。

最后是筹办东吴大学。除却中西书院、宫巷中西书院，监理会最早创办且以培养传道人为特色的寄宿学校博习书院也顺应时势，进行了一些改进，如 1896 年春，该校添设英文一班，由韩明德（T. A. Hearn）夫人为主任，教一些有志研究英文之学生；[2]至 1898 年，英语班学生已达 60 人，班内还有两名日本学生。[3]然而，1898 年年末学期结束时韦理生（Wilson）总督决定关闭博习书院，将学校财产、设备移交宫巷中西书院，而将一部分学生并入中西书院，[4]计划在博习书院原址改建大学。

对于为何选择在苏州而没有在上海办大学，潘慎文曾指出：首先，苏州是一个文化中心，它的声誉名扬全国。如果大学建在这儿，它必将影响到全国；其次，与上海相比，苏州对年轻人的诱惑较少，而这可以使学生远离赌博、鸦片及嫖娼等社会罪恶；第三，大学的选址必须位于城区，远离拥挤的商业中心地带，这比上海更容易控制学生；第四，苏州还以其丝、棉花、茶、稻米及其制药业而出名，更因其高度发达的文化生活及其众多的文人墨客名扬天下。这个城市的士绅力量是非常强大的。他们的支持对大学的发展至关重要；另外，美国监理会在此也因博习书院和宫巷中西书院的发展而为大学的创办奠定了良好的基础，两校在教育上的经验和名望为东吴大学的建设提供了有利条件。[5]对于选址天赐庄则主要基于如下原因，一是在天赐庄购地要比宫巷容易，二是新校址距离监理会的其他教会工场较近。通过官员的帮助，监理会购得了这块地基。[6]

1899 年 11 月年议会在苏州召开，由韦理生总督和蓝华德总秘书出席，会议决定在苏州建立一所有文学、神学和医学系的大学，其他各系以后加增。[7]会议赞成制定一个包括在苏州的大学、其他各中心的中学及其小学在内的未来教会教育事业发展的计划，

---

[1] Minutes of the fifteenth annual session of the China Mission Conference of the Methodist Episcopal Church South held at Shanghai, November 14-20,1900, p.32.
[2]《中华监理公会年议会五十周年纪念刊》，第 30 页，上海档案馆藏，档号：U107-0-28-31。
[3] Minutes of the Thirteenth annual session of the China Mission Conference of the Methodist Episcopal Church South held at Shanghai , October20-25,1898, p.21.
[4] Ibid., p.19.
[5] Xu Xiaoguang, A Southern Methodist Mission to China : Soochow University, Ph.D. diss., Middle Tennessee Statae University ,1993, pp.62-63.
[6] The Soochow University, Chinese Recorder,Vol. XXXIV, (1903), p.31.
[7] Xu Xiaoguang, A Southern Methodist Mission to China : Soochow University, Ph.D. diss., Middle Tennessee Statae University ,1993, p.57.

并要求所有现存学校都必需朝着实现这一体系目标而努力。[1]母会也赞成该大学计划，并于 1900 年 5 月 13 日任命林乐知、孙乐文（David L.Anderson）、潘慎文、柏乐文、步惠廉（William B.Burke）、文乃史（Walter B.Nance）及葛莱恩(John W. Cline)为董事会董事，林乐知为主席[2]，专门负责东吴大学的筹办事宜。

其实，任何一项教会事业的开展都离不开中国人的认可、官方的支持及财政的援助，监理会创办东吴大学，自然也要过这几关。

当时监理会筹划了一个全教会的“20 世纪运动”，林乐知、柏乐文、潘慎文和孙乐文被指定在年议会上发起这一运动。自然，他们的目的主要是推动这一大学计划。为此目的而组建的委员会选林乐知负责征求当局的同意，柏乐文负责在苏州、无锡、常熟及南浔等地的上流人士中募捐，他们多数是柏乐文的病人，并对他怀中感激之情；潘慎文、孙乐文负责两所学校，与他们合作。[3]

第一关：征求当局同意

美国驻上海总领事和林乐知联名给两江总督刘坤一写了一封信，陈述了创办大学的计划，请求总督同意。[4]。林乐知还送去自己的许多著作，刘坤一对此计划表示了极大的兴趣，不仅建议苏州当局为购地提供便利并在需要时予以合作，还建议学校取名为东吴大学。[5]

第二关：获取经济援助

为获取援助，监理会先后在苏州和上海组织会议来宣传这一计划。1899 年冬，在苏州蓝华德等人假葑门外苏关公署，宴请本城官长、学界人士，美国驻沪总领事也出席了此次会议，林乐知谈了拟在苏州办大学堂之事，结果“合座赞同，并许尽力襄助”[6]；在上海也组织了类似的一次会议，林乐知邀请了许多士绅和商人参加，希望得到他们的援助与合作，会议同样得到了热烈的回应。会后，来自苏州、上海、常熟、无锡及南京等地的捐款迅速发起，几周之内捐资就达约 20000 美元。[7]

在美国，1901 年 4 月，“20 世纪运动”在新奥尔良举行的一次传教大会上达到了

[1] W. B. Nance, Soochow University. New York: United Board for Christian Colleges in China, 1956, p.19.
[2] Xu Xiaoguang, A Southern Methodist Mission to China : Soochow University, Ph.D. diss., Middle Tennessee Statae University ,1993, pp.60-65.
[3] W. B. Nance, Soochow University. New York: United Board for Christian Colleges in China, 1956, p.20.
[4] Ibid., p.20.
[5] Xu Xiaoguang, A Southern Methodist Mission to China : Soochow University, Ph.D. diss., Middle Tennessee Statae University ,1993, pp58-60.
[6] 《教会学校》，《苏州地方志•专业志》，http://www.dfzb.suzhou.gov.cn/zsbl/1606427.htm。
[7] Xu Xiaoguang, A Southern Methodist Mission to China : Soochow University, Ph.D. diss., Middle Tennessee Statae University ,1993, p.58.

顶峰。高乐威（Charles B. Galloyway）会督的演说，使他很快募集到 5 万多美元的捐款。[1]

有了官方的许可，当地人们的支持及财政的援助，东吴大学的开办计划立即启动。

通过以上梳理，可以看出：此时期，东吴大学的源头学校虽因着传教士的办学思路不同而有所不同，但随着时情变化而迅速作出变通和调整，也因着所汲取的当地资源及其互动而使其分别具有了苏州和上海的地方特点，更使得监理会在华教育事业稳步发展。

二 、西教士执政时期的东吴大学（1901-1927）

庚子事变过后，改革成为大势所趋，监理会的教育事业也紧踏革新节奏，与时俱进。

1、孙乐文执政时期（1901-1911）：进入新世纪后的 1901 年，当中国的北方还处于不稳定状态的时候，地处南方的监理会的学生已经入校学习了。当时监理会在华所从事的教育工作除去博习医院所办的医学院校及女子部所办的教育外，监理会男子部所开展的教育工作主要在以下两方面进行：

一是两所寄宿学校的工作，除继续中西书院 ，东吴大学的开办在监理会教育的历史上具有划时代的意义。1901 年 3 月 8 日宫巷中西书院迁入天赐庄，东吴大学正式开办，苏州的教育工作开辟了一个新时代，当年就注册学生 64 名。而且学校明确表示自己的办学目的是利用所发现的最好的方法来给予学生最完全的教育，一种能有助于构建他们纯洁而有用生活的教育。[2]这次监理会教育政策的重大调整不仅标志着监理会教育重心由上海至苏州的转移，也标志着苏州作为监理会布道工作大本营地位的初步成形。就监理会苏东地区来说，一个新的包括圣约翰教堂（1881 年初建，1915 年重建，改称圣约翰堂）、博习医院、东吴大学及景海女师（1902 年建）等在内的涵盖教会传教、教育及医疗等三大支柱事业的天赐庄基督教社区正式形成。

二是主日学校及日校的工作。如 1910 年监理会共有 153 名的 8 所日校，学校董事部被建议能准备一个年级课程的学习，这样就能将他们转变成真正的预科学校的学生，然后依次再进入高年级的学校。[3]

---

[1] W. B. Nance, Soochow University. New York: United Board for Christian Colleges in China, 1956, p.21.

[2] Minutes of the Sixteenth annual session of the China Mission Conference of the Methodist Episcopal Church South held at Soochow, October 17-21, 1901, p.28.

[3] Minutes of the Sixteenth annual session of the China Mission Conference of the Methodist Episcopal Church

面对当时中国的教育改革形势，监理会开始意识到教会教育与政府教育之间所存在的竞争，负责教育工作的学塾部曾针对此作出相应建议。如在 1905 年年议会上，祁天赐（N. Gist Gee）代表学塾部曾对当时的教育形势分析如下：

1、目前是我们教育工作史上一个最关键的时期，因为中国政府开始清醒地意识到教育的必要性并开始用免费或补助的形式吸引学生进入新成立的学校中。2、无论我们学校在其他方面条件是多么优越，政府学校所提供的一些职位等条件会也吸引一部分我们学校的学生。3、这些学校将会处于非基督教的影响之下，所以为了能沿着更好更宽广的路线发展我们的教育工作，我们就必须表现出稳固的有组织的一面，这样就能使政府承认我们所做的工作。4、目前我们的教育工作还缺少组织。[1]

鉴于此，他特向董事部提出建议如下：

1、苏州大学应采用一切必要手段来进行最有效的高年级工作。2、为了形成一个完整的教育体系，我们现有的其他学校应该与该大学合作。3、在我们所管的每一所学校里都成立预科学校，而这些学校再依次和那些较高的年级合作。[2]

在此情况之下，监理会对其教育工作作出一些相应的调整。如中西书院就有两次调整：一是中西书院校长的更换。“1905 年冬，潘慎文迁上海任教区长兼总编辑，校董会任葛莱恩博士长是校；葛博士为之添建宿舍，力谋改善，又提倡组织同学会，协助本校发展。”[3]二是东吴大学合并中西书院。1911 年 3 月，孙乐文逝世后，5 月 1 日葛莱恩将其中西书院工作移交白约瑟（J. Whiteside）后调任东吴大学校长，同时董事会决定将中西书院与东吴大学合并，并成立专门委员会处理中西书院的教学器材。这次合并对中西书院来说是较为痛苦的一件事，在合并前，中西书院在各个方面都进展顺利：如从学生注册人数看，1911 年春是 191 人，全年在校生是 217 人，其中有 50 名信徒；从师资上看，有 12 名当地教师，6 名欧籍教师；经济实力也很好，而且学生对体育运动及宗教活动的兴头也都令人鼓舞。但尽管如此，还是服从大局，进行了迁并，1911 年秋中西书院约 80 名春季入学学生转往东吴大学。[4]

对于东吴大学，监理会是着力加强。首先是在美国完成注册。1901 年 6 月 14 日东吴大学（Central University in China）在美国田纳西州注册（1908，改为 Soochow

South held at Soochow, October 17-21, 1901, p.28.

[1] Minutes of the Twentieth annual session of the China Mission Conference of the Methodist Episcopal Church South held at Soochow, October 4-9, 1905, p.28.

[2] Ibid., p.28.

[3]《中华监理公会年议会五十周年纪念刊》，第 30 页，上海档案馆藏，档号：U107-0-28-31。

[4] Minutes of theTwenty-Sixth Session of the China Mission Conference, Methodist Episcopal Church, South held at Shanghai, Oct.12-17, 1911, pp. 39-40.

University），纲领规定大学将会有 7 所学院组成：神学院、文理学院、师范学院、法学院、医学院、药学院和工程学院。[1]

其次是院系建设工作。东吴大学的第一个目标："建一所包括文学、神学和医学系在内的大学，其他各系以后加添"。首先就院系课程来看：

A.1901 年，宫巷中西书院迁入天赐庄升为东吴大学时，学校只设中学班，学生不足百人，1905 年开设大学课程，招收大学学生。大学分为文理科（1927 年改称文、理学院）[2]。

B、医学院：1904 年，柏乐文在东吴大学设医学院，1909 年首批三名学生毕业（1912 年后成为南京协和医学院、北京协和医学院的预科学校）。

C、神学院：东吴大学神学科主要培训了两批学生，但只有一位获得神学学士学位。1901 年,三名志愿从事牧师职业的学生由中西荐入东吴大学，希望接受神学教育。他们是 1899 年由博习书院并入中西书院的学生，于是文乃史用白话口语一段一段地给他们讲《保罗神学》，这三个学生中奚柏绶的学习表现最为出色；1909 年江长川从中西书院毕业后，也有从事牧师职业的诉求，并希望能接受神学培训，于是在东吴大学由孙乐文、李仲覃、文乃史、戈壁（Clyde Campbell）等组成神学教师团队单独给江长川上了三年，然后授予他东吴大学唯一一个神学学士学位。[3]

其次是教学设施和师资：1905 年，始于 1901 年的东吴大学主楼于 1905 年建成，是南方风格设计样式的一座多功能大楼，内有大教室、图书馆、实验室、办公室、及有 500 个座位的聚会厅。1905 年最重要的变化是为文理学士提供了完整的学习课程并配备了充足的有能力的教师队伍。在四年的课程中，中外历史和文化，文理兼学，另外，文科学生还学习物理、化学、社会学、数学及经济学、逻辑学和美学。理科学生学习分析力学、动物学、地理学、天文学及基本的科学课程。[4]

晚清政府的时政变化促使监理会调整教育政策，着重发展高等教育，从下表中西书院和东吴大学的比较上可以清楚地看出两校的发展势头，东吴大学后来居上，无论是学生人数还是师资力量，都赶超了中西书院，这为东吴大学合并中西书院奠定了良

---

[1] Xu Xiaoguang, A Southern Methodist Mission to China : Soochow University, Ph.D. diss., Middle Tennessee Statae University ,1993,p p.60-65.
[2] 《教会学校》,《苏州地方志•专业志》，http://www.dfzb.suzhou.gov.cn/zsbl/1606427.htm，2011 年 12 月 1 日。
[3] W. B. Nance, Soochow University. New York: United Board for Christian Colleges in China, 1956, pp.64~66.
[4] Xu Xiaoguang, A Southern Methodist Mission to China : Soochow University, Ph.D. diss., Middle Tennessee Statae University ,1993, pp.80-82.

好的基础。

1901-1911 年中西书院与东吴大学比较

时间	注册学生 中西/东吴	平均在校生 中西/东吴	基督徒 中西/东吴	外国教师 中西/东吴	当地教师 中西/东吴
1900-1901	207 / 64	200 / -	65 / 5	3 / 4	13 / 3
1901-1902	203 / 103	195 / 88	70 / 5	4 / 4	14 / 5
1902-1903	204 / 115	204 / 115	75 / 6	5 / 5	14 / 4
1903-1904	170 / 122	170 / 122	40 / 7	5 / 5	13 / 4
1904-1905	185 / 120	185 / 120	60 / 15	4 / 5	14 / 6
1905-1906	185 / 156	185 /156	38 / 17	5 / 7	12 / 6
1906-1907	185 / 233	180 / -	34 / 23	5 / 8	12 / 11
1907-1908	180 / 203	180 / 203	32 / 26	5 / 8	12 / 13
1908-1909	180 / 167	180 / 167	32 / 27	5 / 9	10 / 14
1909-1910	180 / 183	180 / 183	32 /57	5 / 6	12 / 12
1911 年春(合并后的东吴大学)	204	204	40	6	12

（资料来源：Minutes of the fifteenth annual session of the China Mission Conference of the Methodist Episcopal Church South,1901-1911, 各年统计表）

由此看来，为应对当时的变革局势，监理会采取了重视高等教育以与政府教育竞争的措施。但是在 1911 年年议会上，学塾部在总结当时的教育政策时又认为中国差会的教育工作的比例失调，几乎是完全强调高等教育工作，也完全忽视了非常重要的低等教育工作；于是董事部又确定了政策：除苏州和湖州已有的中学外，在人力物力许可的时候在常州和松江建中学；另外又建议信徒子女应该在本教会内接受教育；学塾部还建议在每一个有当地牧师的布道处都应该设立日校并置于有效的监管之下，然后

与各中心的高等教育工作合作，并且为保证此项工作的开展，建议设立专项基金等措施。[1]问题即已提出，日后会有解答。

2、葛莱恩执政时期（1911-1922）：在此时期，就东吴大学的发展来看，主要集中在如下方面：

首先是对第一个目标的完善和加添。如神学方面，1913 年监理会不仅参与合办金陵神学院（1911 年创办），还于 1914 年春正式开办了东吴大学松江圣经学院（1915 年改称东吴大学圣经学校）；又一个偶然产生了，即法学的创设——1915 年，蓝金在上海中西书院旧址预备开设东吴大学第二中学，却设法轫办了东吴大学法律科；在理科方面，1901 年，东吴大学开办之初，生物学家祁天赐（N.Gist Gee）加入教师队伍从事理科教学，12 年后化学博士龚士（Ernest V. Jones）也加入共事行列，两人共同奠定了东吴大学理科强项的根基，此后东吴大学开始有了生物系、物理系和化学系。[2]1917 年，由龚士指导的两名学生获得化学硕士学位，这不仅是东吴大学首个硕士学位，也是全中国首个化学硕士学位。1919 年，在祁天赐的指导下，又有两名学生获得生物学硕士学位。[3]从中看出，东吴大学的理科学术水平已提升到了一个很高的水平。在语言方面，因地制宜，1919 年蓝华德会督、女布道会的总干事及差会会同董事部商定设立吴语科，并“借妇孺医院的空房在正月里草草地开办起来，”任命文乃史为科长，李伯莲为主管教师。[4]该校为帮助来华传教士顺利开展工作起了非常大的作用，文乃史曾说：“在此后的 20 年中，大多是到华东从事新教传教士都在此花一年时间接受吴语培训。”[5]在职教方面，1920 年由司马德（Rechard Smart）开始筹备东吴大学无锡实业学校，并于 1922 年 3 月开学。至此，东吴大学发展计划中关于专业设置的框架在葛莱恩时代基本构建起来，在此基础上，各专业在日后的发展中得以进一步完善。

第二个目标——东吴体系计划，主要内容是形成包括小学、中学、大学在内的“三级教育体系”。

小学：进入民国时期，监理会对于小学的关注日益加强，特别制定出了发展小学的政策并拨入专项基金。“看目前中国时势，普及教育甚为紧要，尤当乘此机会广设小学部。本年会极其注意于此，而本部希望之目的，在各连环之各讲堂，皆有小学之

---

[1] Minutes of theTwenty-sixth annual session of the China Mission Conference of the Methodist Episcopal Church South held at Shanghhai ,1911, pp..21~22.

[2] W. B. Nance, Soochow University. New York: United Board for Christian Colleges in China, 1956, pp.45-46.

[3] Xu Xiaoguang, A Southern Methodist Mission to China : Soochow University, Ph.D. diss., Middle Tennessee Statae University ,1993, pp.105-111.

[4]《中华监理公会第 35 次年会记录》，1920 年，第 53 页，上海档案馆藏，档号：U107-0-34。

[5] W. B. Nance, Soochow University. New York: United Board for Christian Colleges in China, 1956, p.92.

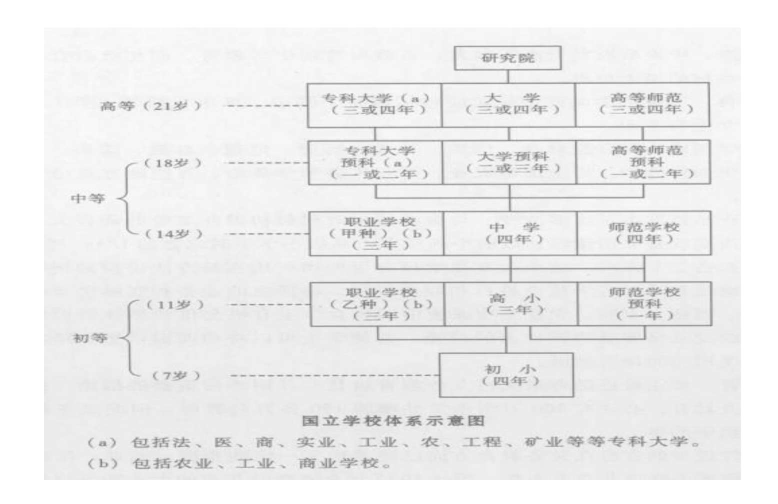
附设。”[1]1915 年，东吴二中、东吴三中相继进入东吴体系之时，各小学也归入了东吴教育体系之中。[2]

中学主要有三处：东吴一中：即东吴大学附属中学，与东吴大学同在一处校园，共用一切教学设备，因此该校较教学条件优越，1917 年改称东吴大学第一附属中学[3]。东吴二中：1901 年中西书院部分学生归并东吴，还有部分学生不愿迁往苏州。于是监理会“另拨开办费洋 500 元，委蔡式之、袁恕菴、范子美、史拜言为董事，利用中西书院之校舍校具，开设一中西学堂，由董事会推潘慎文博士为名誉校长，袁恕菴兼校监，孙闻达任教务，开学后，情形颇佳。”[4] 据 1912 年统计，当时学校定额招收 150 名，但后来者却多至 168 人，学膳宿费收入达 12674 元，另外学校还花 6500 元购置了租界外的运动场。[5]对于所开课程，学校认为“民国成立，信教自由，各学堂已不分教内外，一律为国家承认，故本校拟自明年起，所有课程注重圣经外，其余一遵教育部定章，以期推行一致。”[6]1915 年该校成为东吴大学附属第二中学。东吴三中：1915 年，学董部议定“将湖州海岛中学校改名为东吴大学第三中学，该两校中西课程渐与本校中学一律无异，以冀实行联合，俾毕业生可以升入本校本科肄业。”[7]1916 年对于东吴大学教育体系的进展情况，年会报告中记载：

“本校一系之各学校联合手续，本年大有进步。所谓东吴教育系者如本校之正科与附属中学，上海之法律科与第二中学，湖州第三中学，松江之圣经学校，各连环所设之附属小学校 20 余处是也。”[8]

对于该教育体系，监理会在 1918-1923 年主要遵循当时政府规定的大学学制，预科二年，专科三年[9]，而 1921 年的国民教育体系如下图所示：

[1]《监理公会中华年会第 27 次记录》，1912 年，第 50 页，上海档案馆藏，档号：U107-0-54-74。
[2]《监理公会中华年会第 30 次记录》，1915 年，第 50 页，上海档案馆藏，档号：U107-0-55-97。
[3] 周承恩：《中华监理公会教育工作》，《中华监理公会年议会五十周年纪念刊》，第 33 页，上海档案馆藏，档号：U107-0-28-31。
[4] 同上，第 34 页。
[5] 《监理公会中华年会第 27 次记录》，1912 年，第 43 页，上海档案馆藏，档号：U107-0-54-74。
[6] 《监理公会中华年会第 27 次记录》，1912 年，第 44 页，上海档案馆藏，档号：U107-0-54-74。
[7] 《监理公会中华年会第 30 次记录》，1915 年，第 37-44 页，上海档案馆藏，档号：U107-0-55-97。
[8] 《监理公会第 31 次中华年会记录》，1916 年，第 54 页，上海档案馆藏，档号：U107-0-30。
[9] W. B. Nance, Soochow University. New York: United Board for Christian Colleges in China, 1956, p.24.



国立学校体系示意图

（a）包括法、医、商、实业、工业、农、工程、矿业等等专科大学。

（b）包括农业、工业、商业学校。

（图片来源：中华续行委办会特委会：《1901-1920 年中国基督教调查资料》下卷（原《中华归主》修订版，1987 年，第 1059 页。）

对比两个教育体系，大致相同，而监理会教育体系却是独立国民教育体系之外，不受政府干预的独立经营的教会教育体系，从而也为后来中国发起“收回教育权运动”买下了伏笔。

此时期东吴大学的发展不仅表现在东吴教育体系的初步完成，专业设置的不断加添，还有许多方面能够体现东吴的发展情况，从下表学生数量的增长就可清楚地看出东吴大学的动态发展轨迹。

<table>
<tr><td colspan="2">时间 / 学生数</td><td>1916 年</td><td>1917 年</td><td colspan="2">1920</td></tr>
<tr><td rowspan="4">大学</td><td>正科（文理）</td><td>77</td><td>75</td><td colspan="2">138</td></tr>
<tr><td>法律学校</td><td>15</td><td></td><td colspan="2">30</td></tr>
<tr><td>圣经学校</td><td>45</td><td>33</td><td colspan="2">28</td></tr>
<tr><td>吴语科</td><td></td><td></td><td colspan="2">23</td></tr>
<tr><td rowspan="3">中学</td><td>一中</td><td>110</td><td>341</td><td>320</td><td rowspan="3">604</td></tr>
<tr><td>二中</td><td></td><td></td><td>136</td></tr>
<tr><td>三中</td><td></td><td>127</td><td>148</td></tr>
</table>

小学	附属小学	约 850	927	1300
	惠寒小学	92	84	
总数		1704	1753	2100

（《监理公会第 31 次中华年会记录》，1916 年，第 54 页，上海档案馆藏，档号：U107-0-30；《监理公会第 32 次中华年会记录》，1917 年，第 51 页，档号：U107-0-31；《中华监理公会第 35 次年会记录》，1920 年，第 54 页，档号：U107-0-34。）

无论东吴大学发生多大变化，始终保持不变的还是其所实行的基督教教育及培养学生德智体群全面发展的健全人格初衷。在此时期，东吴大学依然将宗教列为必修课，施密德（W. M. Smith）从 1910~1917 年一直负责学校的宗教课程，他回国后其职位由赵紫宸接替。[1]平时学校还开展丰富多彩的宗教活动，如组织圣经讲习班、查经班，每学年组织一次复兴会，延请名人演讲，如 1912 年丁立美、戈登、谢洪赉及俞止斋等就曾来校讲道[2]；另外，学生还有若干如益赛会、青年会、立志布道团等宗教团体，立志布道团每逢礼拜全都要外出传道。除宗教外，学校还开展强迫体育运动，规定有兵式操、柔软操、军乐队、童子军、诗歌研究会、理科研究会、各种健身会、文学会及音乐会等[3]，且规定“每年进校的时候无论新旧学生必须要校医查验身体，该法已实行七八年，在东方各大学里面算是破天荒的事”[4]；东吴大学还同圣约翰大学一起组织学生辩论会，开展校际间的比赛，也有运动会等召开；学生的同门会、学生会等在关键时期起了不同的作用。各项活动的开展不仅密切了学生之间的关系、丰富了学生的生活、锻炼了学生的体魄、发展了学生的智慧、提高了学生的组织能力，还加强了校际之间的联系。

但涉及到政治运动，学校往往采取回避措施。如 1919 年五四运动之时，东吴学生也走上街头发表演讲，散发传单[5]，但为避免事态扩大，学校立即采取应对措施，如葛莱恩所说，“我们随机应变，放假十天”。[6]及至 1927 年，学校再次采取停课放假措施，避免学生所谓的“过激”行为，也就顺理成章了。但不管什么都挡不住学生的爱国热情，1925 年五卅惨案发生后，东吴学生会同苏城学生一块参与发起募捐活动，从 6 月

[1] Nance, W. B. Soochow University. New York: United Board for Christian Colleges in China, 1956, p.113.
[2]《监理公会中华年会第 27 次记录》，1912 年，第 36 页， 上海档案馆藏，档号：U107-0-54-74。
[3]《监理公会第 32 次中华年会记录》，1917 年，第 52 页，上海档案馆藏，档号：U107-0-31。
[4]《中华监理公会第 35 次年会记录》，1920 年，第 52 页，上海档案馆藏，档号：U107-0-34。
[5] 王国平：《博习天赐庄——东吴大学》，河北教育出版社，2003 年，第 75 页。
[6]《中华监理公会第 35 次年会记录》，1920 年，第 54 页，上海档案馆藏，档号：U107-0-34。

6 日~20 日，共募得款项 17300 元，汇至上海总商会支援上海工人。[1]学生的爱心自发行为不止于此，还在 1910 年，自己募资出力为一帮贫寒小儿设立了惠寒小学。1912 年葛莱恩曾报告说“该校之设，转手贫寒子弟，故来学者不但不取修资，且书本等亦由校中供给、而各学生之读书，日有进矣，并不间断。[2]

总体来看，1912~1922 年间，社会环境相对稳定，东吴大学得以迅速发展，因而初步实现了原定“大学计划”的两个设想。

3、文乃史掌校时期（1922-1927）

由于受 1922~1926 年非基运动和收回教育权运动的影响，北洋政府对此作出反应，1925 年 11 月 16 日宣布所有的中国教会学校必须向中国政府注册等，东吴大学系统内也采取应对措施，率先做出部分调整。

首先是开始让中国人进入东吴大学领导层中。其实，该校“开办数年后即主张学校当竭力使成中国化，学校中之领袖当以中国人居之。故校内行政最高机关即校政部，其中自始即有华人参加。关于向政府注册一层，已早于前清光绪年间向北京学部请求承认。只以当时学部方面尚未颁布规定办法，遂致未成事实…就董事会方面论，其会员初虽尽属西国教会中重要职员，以后逐渐有本国知名之士加入，逮去年国民政府颁布私立学校立案条例，其时华人之充任董事者，人数已居三分之二矣。故除以副董事长江君长川改选为董事长，将原任之董事长改选为副董事长，行政组织方面，皆以与政府条例符合，而无需变改矣。至于校长方面改以华人充任，此举已于五六年办理”[3]，如 1922 年，东吴大学校长文乃史在北京会晤在外交部任职的其得意弟子之一杨永清，邀请其回母校工作，并举荐其副校长，杨因公务繁重无法脱身，没有成行；此时学校任命该校校友赵紫宸为教务长，于是赵成为进入东吴大学领导层的第一位中国人；1923 年，东吴大学改组校董会，1924 年初步实现改组，该校第一位神学毕业生，监理会著名牧师江长川和中央银行秘书胡贻谷等进入董事会，成为东吴大学历史上第一批中国校董。[4]

其次是东吴大学法科率先注册。1925 年底，东吴大学法科，作为一个独立的教育单位，以中国比较法学院的名义向北洋政府注册，结果每一名东吴大学法学院的毕业生都能够获得政府许可的官方毕业文凭，而不用再额外的考试。另外，东吴大学校董

[1] 王国平：《博习天赐庄——东吴大学》，河北教育出版社，2003 年，第 77 页。
[2]《监理公会中华年会第 27 次记录》，1912 年，第 37-38 页，上海档案馆藏，档号：U107-0-54-74 。
[3] 史襄哉：《中华基督教教育季刊》，1928 年第四卷第 2 期，第 15 页。
[4] 王国平：《博习天赐庄——东吴大学》，石家庄：河北教育出版社，2003 年，第 87 页。

会还决定从 1926 年秋季开学后，所有的宗教必修课程将改为选修课，礼拜仪式也改由学生自愿参加，这是向中国政府注册的最重要的一步。[1]

再次是文乃史校长积极采取措施，敦促母会同意向中国政府注册。在推举中国人出任校长的过程中，文乃史起了非常重要的作用。1927 年 3 月 1 日他从自我做起，先行辞职，并力促校董会速选中国人为校长，文乃史于是成为中国教会学校中第一位要求由中国人接任校长的西方校长。[2]不仅如此，他还向母会一再写信要求任命中国人为校长，并向中国政府注册，同时要求母会继续对东吴大学的财政援助，该呼吁最终有了结果，1927 年 10 月在上海召开的校董会上会督宣读了母会关于同意向中国政府注册的决定。[3]

最后是文乃史积极斡旋促成中国核心领导层的最终确认。1927 年 3 月“南京惨案”发生后，西国传教士全都避居上海，东吴大学暂由中国教职员维持校务，在 3 月 31 日的校董会上，文乃史提名吴经熊为法学院的校长，与此同时盛振为当选为法学院的教务长[4]，校董会同时推选校友，该校化学教授潘慎明为代理校长。[5] 1927 年 7 月杨永清写信给文乃史表示愿意接受校长任命，文乃史又向总会推荐说杨是最适合该校校长职位的人选，几经讨论，1927 年 12 月 3 日东吴大学校董会确认杨永清为该校正式第一任华校长，文乃史当选东吴大学顾问。1928 年春，继岭南大学之后，东吴大学成为第二所向中国政府注册的教会大学。在 1928 年新成立的校董会成员中有 13 名中国人，4 名美国人，江长川为董事长，且所有东吴系统内学校除松江圣经学校外都有了中国的行政领导人。[6]至此，东吴大学核心领导层内不仅有了中国人，而且占据了首席位置，更为重要的是纳入到了中国政府的教育系统之内，开始了中国人进行管理的新时代。

4、东吴大学的经济来源

对于经济来源，作为一所教会学校，差会的定期拨款及特别项目的拨款是其开展事业的基础，如东吴大学圣经学校 1927 年经济报单中，即有收总布道会 6337.41 元的记录，而当年总收入是 10277.12 元[7]，因此差会拨款约占 62%。但“自养”一直是东吴大学努力的目标之一，对于自养方法，1912 年葛莱恩就曾提出“一面尽力谋自养，

[1] Xu Xiaoguang, A Southern Methodist Mission to China : Soochow University, Ph.D. diss., Middle Tennessee Statae University ,1993, pp.155-156.
[2] Ibid., p.159.
[3] Ibid., pp.163-64.
[4] Ibid., p.159.
[5] 周承恩：《中华监理公会教育工作》，《中华监理公会年议会五十周年纪念刊》，第 32 页，上海档案馆藏，档号：U107-0-28-31。
[6] Xu Xiaoguang, A Southern Methodist Mission to China : Soochow University, Ph.D. diss., Middle Tennessee Statae University ,1993, pp.164-168,182.
[7]《中华监理公会第 42 次年议会议事录》，1927 年，第 54 页，上海档案馆藏，档案号：U107-0-41。

加添学生之进款；一面尽力设法量力资助无力之学生；一面尽力筹划常年经费以备后来之用。”[1]从中可以看出学校收入中学费收入、资助学生费用收入、常年经费等即是经济来源的三个主要方面，另外洛氏基金的资助也是很重要的一笔收入。

A、学生费用：学生的学费是学校自养的重要渠道，东吴二中由于处于繁华的商业大都会城市上海，早已实现自养，从 1926 年、1927 年东吴二中学生人数的增长至收入的增长上，可以看出其学费收入在其中所占的比重。

	学生人数	收入（元）
1926 年	200	12780.98
1927 年	238	13294.07

（资料来源：《中华监理公会第 42 次年议会议事录》，1927 年，第 52 页，上海档案馆藏，档号：U107-0-41。）

另外，学生还通过其他一些方式表达对母校的感情，如 1912 年学生“因前校长孙乐文逝世，谋建纪念华表，捐集银洋 700 余元”，“本校学生每于正课之假，研究音乐，现已集款六七百元，置办新出品之军乐器”[2]；已毕业的学生也向母校捐赠，如 1920 年东吴大学法学院“前在本校的学生高阳君，每月赠洋 5 元，至今已有二年有余了；本校毕业生杨绍彭君，每月赠洋 5 元；本校毕业生笪耀先君赠美金 2 元”[3]。

B、资助学生费用：东吴大学曾有免费奖学金的政策，如 1912 年就曾规定 “本公会中学校每年有一名免修生；本校中学生成绩最优之一人，每年亦得免修；又有学生以工代膳，每日粪除学舍等事”，[4]对一些贫寒学生也有优惠政策措施，如先借待至毕业后逐渐拨还，或接受贫寒奖学金等；另外学校对牧师子女的也实行免费政策。所以这方面的捐助就显得非常必要，有不少西人和国人对此进行捐助。如 1920 年东吴法学院曾有高秋荃奖学金，每年赠 100 元，资助无力支撑其学业的学生。[5]1926 年又有东吴大学原学生杨葆灵 4000 元的捐助，“专为补助家寒勤学之学生。”[6]。

C、常年经费：如 1911 中西书院并入东吴大学之时，其一部分校产也归入东吴，葛莱恩对此曾报告说：“前年下半年总布道会应许校董之情，由中国借款建造在上海

[1]《监理公会中华年会第 27 次记录》，1912 年，第 40 页，上海档案馆藏，档号：U107-0-54-74 。
[2]《监理公会中华年会第 27 次记录》，1912 年，第 38 页，上海档案馆藏，档号：U107-0-54-74 。
[3]《中华监理公会第 35 次年会记录》，1920 年，第 61 页，上海档案馆藏，档号：U107-0-34。
[4]《监理公会中华年会第 27 次记录》，1912 年，第 39 页，上海档案馆藏，档号：U107-0-54-74 。
[5]《中华监理公会第 35 次年会记录》，1920 年，第 60 页，上海档案馆藏，档号：U107-0-34。
[6]《中华监理公会第 40 次年议会事务》，1926 年，第 54 页，上海档案馆藏，档号 U107-0-39-56。

虹口昆山空地，建造 80 幢，为学校常年经费，现在此屋业已建成，亦此次出租，照此看来，定有宽裕之望，现以此款抵还宿债，债清之后，定为学校之助。”[1]

D、洛氏基金：该基金对东吴大学的捐助数额特别大，对于完善学校的教学设备及其师资力量都是一个很好的帮助。如 1924 年，年议会记录中曾如此记载：

“东吴大学去年十二月曾向驻华洛氏医务基金委员会请求补助葛堂，设立经费，当即收到捐款洋银 28000 元，今夏即用此款购置器具以备本学期以完全应用，兹该堂定于十月二十九日正式开幕切盼。罗氏基金部又指定 35000 银元，分五年拨付，以供增加教员书籍及经常费用之。”[2]

以上各笔捐助大多以金钱形式，有的捐助还以实物形式。如 1920 年，曾有美国女士捐助法律书 900 本，另外纽约法律图书局、武昌文华大学等对当时东吴大学法学院的图书室也各有捐助。[3]

东吴大学各项基础设施及建筑相继配套建成，这其中有很大一部分是来自西人的捐款，如学校内林堂、孙堂、葛堂等的相继落成大都是靠来自美国的捐助。而正是这些来自不同渠道的经费的支持，才保证了东吴大学教育体系的正常运转。因此文乃史校长在当时社会局势动荡不安的情况下，也维持了东吴大学良好的发展势头，如添置了用于教学的完整的科学实验设备，建立了生物供应处（1924-1925），东吴大学法科还从原址搬出，有了自己独立的教室、办公室、餐厅和宿舍等（1924），还与青年会合作加强了体育科的建设（1924）等。[4]

三 、中国人执政时期的东吴大学（1928-1939）

1927 年 12 月，杨永清就任东吴大学校长，江长川就任董事会主席，标志着东吴大学一个新时代的开始，也掀开了中国基督教教育新的篇章。那么由中国人直接管理的教会学校-东吴大学在进入国民政府时期又有怎样的变化呢？

1、宗教性质

1926 年，监理会曾就中国政府教育部颁布的关于注册问题的《私立学校规程》进行多次讨论和研究。

[1]《监理公会中华年会第 27 次记录》，1912 年，第 39 页，上海档案馆藏，档号：U107-0-54-74 。
[2]《中华监理公会第 39 次年议会记录》，1924 年，第 55-56 页，上海档案馆藏，档号：U107-0-38。
[3]《中华监理公会第 35 次年会记录》，1920 年，第 60 页，上海档案馆藏，档号：U107-0-34。
[4] Golden Jubilee（1886-1935）:Commenmoration Volume of the Fiftieth Anniversary China Annual Conference Methodist Episcopal Church, South, Shanghai:Methodist Episcopal Church, South Young Allen Court, 1935, p.30.

一凡外人捐资设立各等学校，遵照教育部所颁布之各等学校法令规程办理者，得依照教育部所颁关于请求认可之各项规则，向教育行政官厅请求认可。

二学校名称应冠以私立字样。

三学校之校长，须为中国人，如校长原系外国人者，必须以中国人充任副校长，即为请求许可时之代表人。

四学校设有董事会者，中国人应占董事名额之过半数。

五学校不得以传布宗教为宗旨。（监理会解读：“教育部解释：学校须以教育为宗旨，而对于教育者之宗教信仰与传教，并不限制”）

六学校课程须遵照部定标准，不得以宗教科目列入必修课。（若注册一事，专关乎大学与专科学校，则改宗教一项为选修课，亦无不可，但“注册之大学不得在未注册之中学收纳学生”，那么大学注册，则大学以下之学校亦不得不同时放弃宗教必修课）[1]

然后，监理会遵从上述规定，除第 5 条外，逐步得以实现该目标。如 1926 年，将宗教设为学生选修课，有趣的是东吴大学于 1926 年还添设佛经课，文乃时“鉴于佛学倡明当道提倡，于上人民虔信，于下各省监所均以延请佛学渊源之高僧居士到监担任长期讲经，感化罪犯，可见近年来佛学兴盛信仰日众，该校为应时势需要起见，现在本校学科中添辟佛经一课，聘佛学会会长觉醒和尚担任讲经事宜。”[2]

对于学校的宗教性质，杨永清则坚持“应该保持学校的基督教性质”，并继续维持与母会的联系，接受其领导，同时服从中国政府的领导，但也强调学校应该发展自己的个性。[3]杨永清上任之初即定“养天地正气 法古今完人”的校训。

2、学校的变化

首先是东吴法学院发展。1927 年吴经熊任校长之后，着手进行学校改革，因而学校发展迅速。1929 年将法预科转至东吴大学，上海部分也作了相应调整，且成就斐然：

随着东吴法学院声誉日隆，入学人数直线上升。1930-1931 年度，在校学生达 594 人，而同期苏州东吴大学却仅有学生 450 人，其中还包括 186 名法预科学生。1935 年

[1]《中华监理公会第 40 次年议会事务》，1926 年，第 53 页，档号 U107-0-39-56 上海档案馆藏。
[2]《海潮音》，1926 年第 7 卷第 7 期，第 9 页。
[3] Xu Xiaoguang, A Southern Methodist Mission to China : Soochow University, dissertation of Middle Tennessee Statae University ,1993, pp.105-111.

春，国民政府教育部批令更改校名为东吴大学法学院，并特准可授法学硕士学位，为当时国内仅有的两所得授此学位的法学院之一。[1]

其次东吴大学校内也发生了一些变化，如 1930 年添建了一个漂亮的游泳池、1935 年建成体操馆，还建成了一座教师住宅、女生宿舍及两座男生宿舍、也进行了一些课程的建设等，但无锡实业中学及体育科却停办，[2]1928 年，东吴大学松江圣经学校也“与东吴大学分离，经济及校务悉归步公个人处理，正名为惠廉圣经学院，步公维持至 1932 年夏乃停办。”[3]

此时期另一个重要变动是 1932 年东吴二中与东吴三中的合并。1932 年一•二八事变时，东吴二中遭其破坏较大，“一是日兵及浪人将东吴二中原副校长赵敌七掳去并残杀，二是整个上学期学生都未能开学”[4]。对于两校合并的原因，监理会曾用四个理由做出解释：“一、二中地居虹口，四邻均系日侨，恐易多滋扰而发生冲突；二、该校年来势甚发达而场地狭小，校舍极已尽建，无从推广，迟早之间，势必迁往他处以图发展；三、吴兴三中校场大而校舍少，有发展余地而缺乏经济能力，二校一经合并，彼此问题既能同时解决；四、近来美国金融疲敝，总布道会贴补本校经费逐渐减少，故财政异常困难，校董会郑重考虑之后，认为与其铺张敷衍，不若收缩范围，集中经济人才以增进教育效能。”[5]由此看出，二中的“财源”将直接推动三中的发展。

至于小学，早在 1926 年，由于美国差会的津贴减少，小学数量减至 10 所，学生 991 名，另外于 1924 年在苏州第二小学、松江第四小学及常州第十二小学加增了初级中学的课程。[6]此三校后相继转改成乐群中学（1927）、乐恩初中及恺乐学校（1934）等初级中学。到 1932 年小学为 7 所。[7]

3、学校的经济来源

此时期，杨永清校长因明确该校与美国总会的联系，接受其领导，所以总会的拨款依然是该校的常年进项之一。1932 年，一•二八事变之时，东吴大学也深受影响，杨永清曾总结说：

---

[1] 阮仁泽 高振农：《上海宗教史》，上海人民出版社，1992 年 7 月，第 937 页。

[2] Golden Jubilee（1886-1935）:Commenmoration Volume of the Fiftieth Anniversary China Annual Conference Methodist Episcopal Church, South, Shanghai:Methodist Episcopal Church, South Young Allen Court, 1935, p.30.

[3] 周承恩：《中华监理公会教育工作》，《中华监理公会年议会五十周年纪念刊》，第 36 页，档号 U107-0-28-31 上海档案馆藏。

[4]《中华监理公会第一次大议会记录》，1932 年，第 83 页，上海档案馆藏，档号 U107-0-46-40。

[5] 同上，第 83 页。

[6]《中华监理公会第 40 次年议会事务》，1926 年，第 62 页，上海档案馆藏，档号 U107-0-39-56。

[7]《中华监理公会第一次大议会记录》，1932 年，第 62 页，上海档案馆藏，档号 U107-0-46-40.

"本校全部经费除西教员薪水外约共 30 万元，此乃包括文理法三院及三中学合计所能得到之补助金，仅基金收入约 3 万元，总布道会津贴美金 2600 元而已，维持现状深感困难，欲谋改进更不易举。本校苏州文理学院及第一中学去年预算总数为 17 万余元，内中可由学生方面收入者为 11 万元，去年春季，学校暂时停顿之故，该项收入尚不足 8 万余元，计短 3 万余元，虽经全体中国教职员于去年上学期一律牺牲减半，受薪西教士自动由薪水项下捐助约 3000 元拨充学校经费并筹得特别捐若干，然全年决算仍短 12000 余元。"[1]

从中可以看出，东吴体系中所需的运作资金数额是较大的，但美国总会的津贴费用与之相比却少得很，这也从另一方面说明，东吴大学的自养程度已经很高。

对于其财政来源，捐资渠道更为多元化。最值得一提的是 1931 年东吴大学文理学院的四层宿舍楼，"可容 250 人，造费 8 万元，乃由东吴同学李君中道之先君李维格先生遗产指赠，颜曰维格堂，以志纪念。按此项建筑经费纯由中国方面经募而来，实属创举。"[2]

另外，学校内设有捐款人命名的多项奖学金，如东吴大学法学院曾有如下规定："凡在本校法律系肄业之学生品学兼优者得请求以下之奖学金：同学会奖学金，钱陈震奖学金，高钘高铣奖学金，姚伯希奖学金，鹰社奖学金等等"。[3]而从下面 1931 年的捐款中还可了解一些资金来源的渠道：既有美国人的捐赠，也有洛氏基金的支持，还有其他一些热心人士的襄赞，其中最主要的是关于国民政府部门的资助，其意义非同一般，监理会人士也说"我人辄谓现政府反对基督教教育，观于此次之奖助，如此巨款殊觉令人可喜"[4]。

一、美国爱迪克斯夫人遗嘱捐助美金 1000 元，按照汇兑善价可折合华币至 4700 元

二、国民政府教育部捐助法律学院 5000 元用以扩充图书馆及其他设备

三、驻华洛氏基金会捐助本校 4000 元为可喜实验楼添置设备之用，此承前本校教员祁天赐博士捐集

四、中华文化教育基金委员会捐助 2000 元补助本校生物系附设之生物材料所经费

1《中华监理公会第一次大议会记录》，1932 年，第 83 页，上海档案馆藏，档号 U107-0-46-40。
2《中华监理公会第 46 次年议会议事录》，1931 年，第 53 页，上海档案馆藏，档号 U107-0-45。
3《私立东吴大学法学院一览》，1936 年秋至 1937 年夏，第 20~21 页，上海昆山路 146 号。
4《中华监理公会第 46 次年议会议事录》，1931 年，第 54 页，上海档案馆藏，档号 U107-0-45。

五、美国裘女士（Germ Fun）捐款合华币千元有余，系为女生宿舍添置设备之用，裘女士更担任本校西教员，费德乐女士之薪金

六、此外又承其他热心人士捐助款项为数大小不一，而其热烈襄赞之同情良深忻哉。[1]

4、抗战时期的学校转移及学生情况

1937 年，抗日战争爆发后，文理学院迁至吴兴附属中学，中学部迁至南浔，法学院迁至上海租界赁屋授课，附设文学院课程。11 月后两校师生又辗转杭州、泗安、长沙及安徽黟县等地。1938 年初，杨永清校长等回到上海借慕尔堂为校舍，筹备复课。在长沙和黟县的师生陆续到达上海，与上海师生会合后，1939 年夏大学部三个学院及附中在此恢复了正常的教学活动。1941 年太平洋战争爆发后，日军占领上海租界，学校被迫停办。[2]

从下表可以看出，东吴大学在 1939 年已达相当规模，尤其是大学生数远超中学生人数；在三个分院中，法学院依旧保持 30 年代的强势势头。但在抗战时期，学生人数还是受影响较大的，1936 年监理会学生总数曾达 8000 多人，而到 1939 年总布道部与女子部学生总数才 3473 人，不及当时的一半。但由于恢复教学的缘故，比 1938 年（3151 人）又略有加增，约幅约 300 人。[3]

1939 年的东吴大学（共 1829 人）

		男	女	共
东吴大学	文学院	170	180	350
	理学院	195	96	291
	法学院（包括新设之会计学院）	293	98	391
中	高中部	338	98	436

[1]《中华监理公会第 46 次年议会议事录》，1931 年，第 53~54 页，上海档案馆藏，档号 U107-0-45。
[2]《教会学校》，《苏州地方志•专业志》，http://www.dfzb.suzhou.gov.cn/zsbl/1606427.htm。
[3]《监理公会中华年议会第 54 届纪录》，1940 年，第 40-42 页，上海档案馆藏，档案号 U107-0-48。

学	初中部	286	75	361

（《监理公会中华年议会第 54 届纪录》，1940 年，第 41 页，上海档案馆藏，档案号 U107-0-48）

1939 年美国美以美会、监理会及美普会三会合一，监理会的名称不再，至此监理会在华教育事业也完成了既定的设想目标，从小小的日校开始，到小小的一个 25 人的英文班，再到包括小学、中学至大学三级体系的教育大网络的形成；从吸引贫寒子弟到招收富家子弟，从培训当地助手服务当地教会到东吴桃李满天下…这一步步的变化说明了监理会在华教育事业的一步步的壮大。[1]

四、结语

东吴大学以“以培训当地助手”且以贫寒学生为主体生源的苏州博习书院和“中西并重”以富家子弟为主体生源的上海中西书院及甲午战后一个小小的重视西学的英文班为源头，在 20 世纪后逐步建立起了涵盖文科、理科、医科、圣经、法律、体育等科系，包括 20 多处小学及 3 所中学的东吴教育体系，使监理会在华教育事业达到巅峰，然而战争的爆发却极大地削弱了其教学力量，及至曾一度停办。

从东吴大学的个案看，监理会与本土社会的互动，并非只有中西之间的双向互动，更饱含本土社会的不同元素在新的时空背景下的碰撞和重组，来自江南社会的传统士人与同样来自这一区域的近代商人既构成监理会在华教育事业的重要支撑，同时也是影响其发展趋向的的重要力量，而他们之间实际存在着很大的张力。差会的政策取向固然是决定监理会在华战略的关键要素，但这种政策形成的背后，本土社会尤其是时局的深刻影响是不可忽视的。

尽管如此，作为监理会在华事业的一部分，其突出特征其传教取向是不能忽视的。这种传教取向既使遭遇到中国民族主义的强烈反对也没有改变。在非基运动时期，国民政府要求在学校取消宗教选修课，由中国人担任领导人后，学校依然继续其宗教活动，保持其宗教性质。监理会的本色化实践不过是在非基督教本质问题上的一种调整和变化，基督教的普世性特征仍然被顽强地保留下来。

应当注意的是，东吴大学的国际化特征固然为其发展提供了更大的空间，但这种国际化特征在近代条约体制的背景下往往是以损害中国主权为代价的。监理会的学校在向国民政府注册之后，仍然接受美国监理会总布道会直接管理，实际仍处于半独立

[1]

状态，这种格局的存在，不仅使监理会至最后都没有完全实现自立教会的“三自”目标，也为其日后在政治运动中遭受意想不到的冲击埋下了伏笔。

地方因素对监理会在华教育事业发展的历史上起了非常重要的作用。中西书院开办时，林乐知、沈毓桂等人的本意是培养中西学兼通的人才，充实到政府的洋务机构之中，学校设定的目标也是发展为大学，但是该校始终没有达成自己的目标，究其原因就在于学校经济上的支持者上海买办商人并没有协助完成学校目标的内在动机。甲午战后，当人们希望西学“维新”来挽救民族危亡之时，孙乐文在文化重镇苏州开办了一个小小的“学英语兼西学”的 25 人规模的宫巷中西书院，仅仅五年后却发展成了东吴大学；1915 年被派来掌教中西学校（原中西书院）的蓝金在中西学校校舍内开设了一个 8 人的夜校性质的法律班，但因为“上海工商繁盛、狱讼滋多”，[1] [3]日后该班竟然发展成为东吴大学首屈一指且在全国一流的东吴法学院。由此可知，并不是所有的来华传教士都是抱着既定好的目标来华开展教会工作的，地方因素在监理会教会政策的制定上也起了非常重要的作用。

江南社会本身也是一个变动不居的载体，当近代中国对外贸易中心从广州移往上海后，“上海财源”很自然成为监理会教会事业发展的有力支撑。如 1900 年中西书院归并东吴大学，1929 年东吴法学院法预科迁并苏州文理学院，1932 年上海东吴二中并入吴兴东吴三中，这三次上海学校的内迁，都为接收学校的发展提供了大笔援助。

东吴大学的案例表明，教会事业在特定的社会文化土壤中，要想生存发展，必须适应和变通。适应和变通是不可分割的两个部分，适应是为了变通，而变通也是为了更好地适应，两者互为条件。东吴大学本色化的实践实际上也是其逐步融入社会进一步发展壮大的实践过程。

[1]《私立东吴大学法学院一览》，1936 年秋至 1937 年夏，11。

“收回教育权运动”再审视：从圣约翰大学到光华大学

韩戍

摘要:1925 年，圣约翰大学校长卜舫济禁止学生声援五卅爱国运动，553 名大学和附中学生集体退学，在学生家长和社会贤达的帮助下，另行建立光华大学。光华大学从圣约翰大学中独立而出，以“收回教育权”为使命，站在民族主义的立场对圣约翰大学进行了持续的抨击。然而，对被“收回教育权”的圣约翰一方，实际亦多同情和支持者。由于光华大学脱胎于圣约翰大学，圣约翰的办学模式、办学理念和校园文化传统，多被光华大学自然继承。而且“收回教育权”的行动过于仓促，新生的光华大学亦存在着圣约翰所无的种种缺陷。详细梳理从圣约翰大学离校运动到光华大学建校的史实，可以展示 20 世纪 20 年代“收回教育权运动”背后的复杂性。

关键词:教会大学 私立大学 收回教育权 民族主义

在教会大学研究领域，关于“收回教育权运动”已有充分的研究。不过，这些研究多集中于探讨“收回教育权运动”的起因与过程[1]，或讨论政党、教育团体、重要人物与“收回教育权运动”的关系[2]，以及教会大学方面针对“收回教育权运动”的冲击而采取的因应与改革等问题。[3]这些论述多基于民族主义的叙事立场，将“收回教育权运动”视为近代中国教育主权与民族国家建构的一环，充分肯定其意义。近些年来，亦有研究对“收回教育权运动”有所反思。有学者以广东某教会中学为例，揭示了国民党主导下的“收回教育权运动”，其结果是党化教育的登台。作者认为，对国民党而言，所谓“收回教育权”的企图多是一种教育独裁的借口和掩饰。[4]亦有学者关注“收回教育权运动”中齐鲁大学学生的民族主义情感，试图展现在激进狂飙的时代思

1 杨天宏：《民族主义与中国教会教育的危机——北洋时期收回教育权运动之背景分析》，《社会科学研究》2006 年第 5 期。杨思信、郭淑兰：《教育与国权：1920 年代中国收回教育权运动研究》，光明日报出版社 2010 年版。
2 杨思信：《国、共、青三党与收回教育权运动》，《甘肃社会科学》2010 年第 2 期；郑刚：《余家菊与 20 世纪 20 年代的收回教育权运动》，《世界宗教研究》2013 年第 3 期。杨天宏：《教会学校权属问题的理法论证——民国教育家对收回教育权运动的思考》，《民国研究》2008 年秋季号。
3 陈才俊：《华人掌校与教会大学的“中国化”——以陈裕光治金陵大学为例》，《高等教育研究》2008 年第 7 期；杨笛：《收回教育权中的金陵女大》，《学海》2010 年第 5 期；章博：《生存与信仰之间：教会大学的两难处境（1922—1951）——以华中大学为中心》，《江汉论坛》2013 年第 9 期。
4 李兴韵：《二十年代广东国民政府对教会学校的“收回”——以广州私立培正中学为例的研究》，《开放时代》2004 年第 6 期。

潮之外，齐鲁大学学生理性、反省式民族主义的面相。[1]

本文拟以“收回教育权运动”中最具代表性的事件——1925 年圣约翰大学学生全体离校另立光华大学为研究对象，重新对“收回教育权运动”进行全面审视。笔者感兴趣的问题主要有以下几点：“收回教育权运动”在近代中国民族主义话语喧嚣的背景之下，无疑赢得了主流舆论的拥护，但在主流之外是否有其他论述？那些历史的失语者对该运动的态度如何？“收回教育权”意味着办学主权从西方人转移到国人之手，其中的变化和断裂毫无疑问。然而，在断裂中是否仍存在着某种传承和延续？从民族主义立场来看，“收回教育权”的正当性毋庸置疑，但在当时中国的政治社会环境之下，此种运动的成效如何？具有哪些局限性？带着这些问题，本文重新回到历史语境，试图展现 1920 年代“收回教育权运动”的多重面相与复杂之处。

一、六三离校始末和光华大学对圣约翰大学的批判

1925 年 5 月 30 日，上海发生“五卅惨案”。案发当晚，曾在圣约翰大学就读的交通大学学生聂光墀回到约翰报告惨案经过，被校长卜舫济驱赶离校。当晚，圣约翰学生自治会组织了一个八人临时委员会。31 日上午，学生自治会召开全体学生大会，议决派代表慰问五卅惨案受伤者，以大中学名义通电北京政府希望严正交涉，同时以临时委员会为基础，纳入中学各级级长，组成一个团体以应对时局。下午，圣约翰学生三五成群到曹家渡一带演讲宣传。[2]

6 月 1 日，工部局再度殴击抗议学生的消息传到校内。圣约翰学生召开第二次全体大会，决定从此日起全校罢课。学生会议决：罢课期间学生不准私自出校，通电政府及各报发表宣言，每晨八时聚集于国旗之下唱国歌等等。同时，学生会组织设置顾问、演讲、总务、纠察、干事、文牍、经济、新闻八部，以分工行动。[3]当日下午，圣约翰大学国文部主任孟宪承亦在第 13 号宿舍召集国文教员开会，到者有钱基博、伍淑傥、何仲英等 14 人。此次会议，华人教员被学生的爱国热情所感染，一致表示将支持罢课学生。

6 月 1 日晚，卜舫济召开教授会议，商讨如何应对学生罢课。由于教授会议以往皆用英语讨论，华人教员概不出席。此次华人教员则一反常规，全体出席。在会上，美国教员发言认为，圣约翰大学在工部局保护管辖之下，不允许学生作反英的宣传。中

1 徐保安：《故土中的“他乡”——民族主义与教会大学学生的爱国情感表达》，《学海》2013 年第 3 期。
2 郭昌文：《脱离约翰之经过》，《光华丙寅年刊》，光华大学 1926 年版，第 55 页。
3 潘序祖：《六三之前三日约翰大中学生会一点珍贵的记录》，《光华庚午年刊》，光华大学 1930 年版，第 268 页。

国常年内乱，大家都到租界中寻求外国人的庇护，更不应该反对外国人。华文教授钱基博用国语发言抗议。孟宪承为钱基博翻译，呜咽泪下。然而，校长卜舫济不同意学生罢课，声明若罢课，学生应当离校。最后教员无记名投票，以 31 票对 19 票表决，通过学生罢课案，并允许学生住校。然而，卜舫济认为，校长有自由处分权，不受教授会的束缚。[1]

6 月 2 日晨，校长卜舫济召集教员代表 6 人，学生代表 6 人，召开联席会议，在教员与学生的压力下，正式决定罢课 7 天。若罢课结束后校外风波未平，学校提前放暑假。学校方面要求，学生罢课，不准出校，不准在校内从事政治活动，必须以中立的态度观察事态发展。然而，学生方面认为罢课不能无举动，学生应该发出声音表示抗议，争中国国民之人格。外籍教员代表认为，学生会没有权力，亦不能僭越学校当局的权威。教员孟宪承询问校方，是否准许学生表示爱国心。外籍教员再度强调准许，但必须谨守校规，安静不动，不准发表任何政治意见或采取革命行动。午后学生会召开会议，讨论如何对付外籍教员事，并做好与学校方面决裂的准备。[2]当晚，学生会再度集会，决定从 6 月 3 日开始，校内降半旗以哀悼死难同胞。此项要求获得卜舫济的允准。[3]

6 月 3 日晨，童子军在图书馆前将美国国旗旋置顶端，将中华民国的五色旗下半旗。校长卜舫济趁学生在大礼堂开会之际，将中国国旗降下携取而去。童子军将备用的国旗再度升空，又遭到卜舫济抢夺（另有回忆称卜舫济侮辱践踏国旗）。卜舫济宣布学校解散，要求学生立即离校，不准在校内从事政治活动。学生求助于华人教员，孟宪承等表示“不能有切实之表示”。学生又求助于校外的圣约翰校友组织——约翰同门会，同门会亦表示拥护卜舫济。[4]经过多方讨论，当晚 4 时，学生会决定全体离校，永久与圣约翰脱离关系，今后再不进入外国人主办的学校。在纠察部的监视下，签名离校同学达到 553 位。下午 6 时，有 562 位学生收拾行装，三呼“中华民国万岁”，整队离开圣约翰。华人教员孟宪承、钱基博、蔡观明、伍淑傥等 17 人见其事无可挽回，亦向社会公开发表声明，全体辞职。[5]

学生离校后，获得社会各界的广泛同情。沪海道尹张寿镛、江苏交涉使许秋帆、工部局华董赵晋卿、大绅商王省三等学生家长愤慨于子弟遭受西人教会大学驱逐，筹

1 钱基博：《校史：光华大学成立记》，《光华大学五期纪念册》，光华大学 1930 年版，第 6 页。
2 潘序祖：《六三之前三日约翰大中学生会一点珍贵的记录》，《光华庚午年刊》，第 269 页。
3 钱基博：《校史：光华大学成立记》，《光华大学五期纪念册》，第 6 页。
4 潘序祖：《约翰离校学生善后委员会大事记》，潘序祖、史乃康编：《六三血泪录》，光华大学 1928 年版，第 73 页。
5 《全国教育界公鉴》，《申报》1925 年 6 月 5 日，第 1 张第 1 版。

款捐地宣布另行成立光华大学，收容离校学生并与圣约翰大学对峙。[1]

圣约翰学生离校之初，便组织成“约翰离校学生善后委员会”，充分利用报刊杂志对圣约翰大学发起攻势。学生在《申报》、《时事新报》等著名大报登载离校宣言，将圣约翰校方压制学生运动的真相公开披露，以争取同情。[2]他们在公开的宣言中讲到：“同人等自惭愚暗，早不应负笈外人之学校，徒以国内教育，不甚发达，故忍痛居此，今积数年相处之经验，经此次风潮之证实，乃知外人在华所办之教育事业，其残害我国民性者，诚无所不用其极。同人等业已觉悟而去，甘毁目前之矢誓，而自食其言者，当与国人共弃之。”[3]其言语中可见学生们对之前所受的圣约翰教育痛心疾首，并对瓦解圣约翰，在上海建立一所完全由国人主持的优质大学寄以厚望。

其后，约翰离校学生委员会派遣大量学生前往外埠，宣传六三离校事件真相与光华大学之建设，呼吁国人勿入教会学校。[4]此种宣传对削弱圣约翰大学起到重要作用，许多视圣约翰大学为金字招牌的家长和学生放弃圣约翰改投光华。其中，沪江大学学生有 60 余人转入光华大学。[5]教会学校武昌博文大学学生退学，申请全体加入光华大学。[6]圣约翰大学的保送学校——扬州美汉、芜湖圣雅各、安庆圣保罗等教会中学的学生，亦纷纷报考光华大学或转入附中就读。九江圣约翰中学受到离校事件影响，在教师陆名德、学生赵冶的带领下，百余人学生离校另立光华中学，作为光华大学九江附中，圣约翰中学由此倒闭。[7]

新校定名为“光华大学”，蕴含着“光我中华”之意，以声明这并非一所普通的私立大学，而是一所负有替国家“收回教育权”职责的大学。正如离校学生周有光说：“我们必须认清，建立光华大学的意义，并不是简单地增加我国教育的量的建设，而是要在我国教育史上划一个新时代——教育自主的时代。”[8]此种民族主义和教育自主的诉求，贯穿了光华大学建校过程的始终，其主要表现便是继续“收回教育权”，对圣约翰大学进行持续的抨击。

首先，光华学生建立了专门反对圣约翰大学的组织。1926 年 6 月 3 日，光华的圣约翰离校校友成立“六三约翰离校同志会”。该会的宗旨主要有三：“（1）收回约翰

1 《约翰离校生开始组织新大学》，《申报》1925 年 6 月 13 日，第 3 张第 11 版。
2 《圣约翰大学暨附属中学学生声明脱离宣言》，《申报》1925 年 6 月 4 日，第 1 张第 1 版。
3 《约翰离校生进行组织大学》，《申报》1925 年 6 月 9 日，第 2 张第 7 版。
4 《各地代表在京学联会报告》，《申报》1925 年 8 月 5 日，第 2 张第 7 版。
5 《光华大学沪江同学会成立》，《申报》1925 年 11 月 1 日，本埠增刊第 1 版。
6 《武昌博文离校生将加入光华大学》，《申报》1925 年 8 月 10 日，第 2 张第 7 版。
7 陆伟廉：《光华中学的来龙去脉》，《九江文史资料选辑》第 6 辑，中国人民政治协商会议九江市委员会文史资料研究委员会 1992 年编印，第 82—84 页。
8 周耀：《光华大学十周纪念的意义》，《光华大学十周年纪念册》，光华大学 1935 年版，第 6 页。

大学归国人自办；（2）继续反教会教育运动；（3）促进光华大学之发展并拟建筑六三堂以垂永久纪念。”[1] 1927 年 3 月，北伐军占领上海。3 月 25 日，“六三约翰离校同志会”召开全体大会。由于北伐军所到之处，基督教事业受到严重冲击，一般认为国民党占领上海后，将奉行民族主义外交，解散教会学校。由此，“六三同志会”选举成立了“收回约翰教育权委员会”，以总务长孟宪承、国文教授洪北平、英文系讲师史乃康、学生洪绍统、伍纯武等 12 人为委员。其后，“六三同志会”向上海市政府、国民党上海市党部以及上海学生联合会接洽，要求解散圣约翰大学。在光华方面的恐吓之下，圣约翰校方宣布学校即日停办。[2]次年，圣约翰大学又有复活消息，“六三同志会”为防止其卷土重来，特意组织了“反对约翰复活委员会”，议决呈请大学院阻止圣约翰复活，并向国民政府请愿，将约翰收回自办。[3]

其次，光华大学在各种校际联合性的团体中，排挤圣约翰大学，驱逐圣约翰大学的席位。1920 年代，南洋、复旦、圣约翰、东吴等校曾有东方八大学体育会之组织，每年举行固定的体育比赛。六三离校运动发生后，复旦、南洋、东南等三校退出，与光华、中国公学等重新组建了“江南各大学体育联合会”，成为江南各大学主流校际体育联合组织。从此，东方八大学体育会无形瓦解。[4]1925 年末，上海中华篮球联合会开幕，在会上光华大学球员认为“约翰学生俱系洋化，联合会不容洋化者与分，应尽为有仁义之中国人”，提议将圣约翰大学的球员开除出会。[5]圣约翰曾是“东方八大学体育会”的夺冠翘楚，从此被排斥于各种体育活动之门外，体育事业一蹶不振。

第三，光华学生持续通过文字揭露、控诉圣约翰大学。1928 年，“六三同志会”出版了《六三血泪录》，在其中详细收录了光华大学脱离圣约翰大学建校的新闻资料和档案文件。其中最引人注目的是一份《离校返校诸人姓名一览表》，光华方面详细列举了离开圣约翰大学的 562 位学生姓名，并将返回圣约翰大学读书的学生作为“背誓返校者”详细标出，并抄送全国学联总会和上海学生联合会，以昭示天下。[6]在校报校刊中亦随处可见控诉圣约翰生活的文字。一位学生将在圣约翰的学习生活描述为恐怖的经历：“前时在约翰的生活，是太枯燥了……每天自从早上敲起身钟之后，连忙盥洗，不一会儿，号角齐鸣，各宿舍的人，便如千军万马，奔腾过来，向思颜堂后面空地，集合起来。……晨膳方完，铛！铛的钟声，又催人到礼拜堂做祷告去。到了礼拜日，更加不得了！一连差不多要做两点钟的祷告功夫，这长时间的拘囚束缚，真令

---

1 《私立光华大学概况·学生组织》，《上海各大学联合会会刊》第 1 期，1933 年 12 月，第 226 页。
2 《六三同志会收回约翰教育权行动》，《光华周报》第 1 卷第 1 期，1927 年 4 月 8 日，第 6—7 页。
3 《光华组织反对约翰复活委员会，定期招待新闻记者》，《中央日报》1928 年 4 月 15 日，第 2 张第 3 版。
4 《江南大学体育协会开幕竞赛》，《申报》1926 年 3 月 18 日，第 3 张第 10 版。
5 《中华篮球足球两会昨日开会记》，《申报》1925 年 12 月 31 日，第 2 张第 7 版。
6 潘序祖、史乃康编：《六三血泪录》，光华大学 1928 年版，第 47—72、130 页。

人难受呢！……我在约翰被束缚了三年，精神上的痛苦，也算受够了！不愿再受了！”[1]

总之，光华大学建立后，通过各种途径对其母体圣约翰大学展开批判。此种批判，一方面顺应了当时“收回教育权运动”的潮流，为光华的存在赋予了合法性，赢得了社会的广泛同情并提升自身地位。另一方面通过对圣约翰的批判，增加了新校的凝聚力。

二、光华批判圣约翰背后的复杂面相[2]

圣约翰大学学生因爱国运动而离校，赢得了上海政商学三界人士的广泛支持，甚至在全国范围内都引起强烈反响。在短短两个月之内，光华大学从无到有，并筹得大量资金在沪西辟地建设新校园便是明证。不过，并非人人都支持圣约翰离校之举。学生离校之初，学生会为离校生多方寻找接收学校，交通大学校长黎照寰直接表示拒绝接收，“认为这些学生是反抗学生、家长的叛乱分子”，担心不易管理。[3]这说明，从学校管理者的角度，一般校政当局似乎更倾向于同情圣约翰大学校方严格限制学生干政，而对学运喧嚣的情况表示恐惧。

在圣约翰大学内部，亦非人人支持“收回教育权运动”，很多圣约翰毕业生均对母校颇有好感，选择站在维护圣约翰校方的立场。最典型的是校友组织“约翰同门会”。学生离校后，曾求助于“约翰同门会”，希望能得到圣约翰校友的支持。然而，“约翰同门会”并不支持离校同学，而是坚决为卜舫济辩护，并在家长与学校之间沟通，呼吁双方和解。在同门会负责人余日章、刘鸿生、萧智吉等人领衔发布的调查报告中，认为离校运动系双方缺乏互相谅解。报告称，卜舫济校长不支持学生运动，主要出于保护学生、维护校规的考虑。至于不准校园降半旗，主要是真正掌握圣约翰实权的董事长郭主教的意见。郭主教认为，圣约翰作为一所在美国注册的学校，在美国当局没有表示态度之前，圣约翰降半旗，实为表明站在反英的立场，破坏了学校一向独立于政治之外的传统。卜舫济第二次夺旗时，并非暴力夺取，而是从学生肩上取下，并无侮辱中国之意。卜舫济宣布闭校，也并非解散学校，开除全体学生，而是令学生暂时放假回家。至于学生，则是“视卜校长为中国之仇未免过甚。”[4]由此，兼任中华

1 钟益谦：《我对于光华的感想和希望》，《光华半月刊》第1卷第3期，1925年12月31日，第111页。
2
3熊月之、周武：《圣约翰大学史》，上海人民出版社2006年版，第199页。

4 《致圣约翰大中两校学生家长书（一）》，潘序祖、史乃康编：《六三血泪录》，第116页。

全国基督教协进会会长的余日章拒绝了光华大学校方希望其担任校长的邀请。[1]刘鸿生亦继续表示支持圣约翰大学，于 1929 年为圣约翰捐银 4.5 万两巨款建设学校。[2]

由于约翰门学会在校方与学生家长中间的往来沟通，不久便出现了圣约翰退学学生大批回潮的现象。据笔者统计，当时圣约翰离校学生签名者为 553 人，实际离校者为 562 人。在 562 人中，最后有 98 人返回圣约翰大学就读，比例达 17.4%。其中包括许多离校运动后被派遣回乡宣传“收回教育权”的组织骨干——约翰离校学生善后委员会绍兴委员、湖州委员、湖南委员、宁波委员、浙江委员、两湖宣传委员、河南委员、无锡委员等多人。[3]这些学生离校回乡，显然未能获得家乡父老的同情，反而被家长所说服。对稳健务实的学生家长而言，显然不能同意子弟的“鲁莽”举动，强令他们回约翰就读。而且，当时“考圣约翰大学比考状元还难”[4]，圣约翰先进的教育制度、含金量的文凭和广阔的就业前景，也使一部分学生及家长在激进狂飙的民族主义潮流面前，不顾所谓的民族尊严，做出了更务实的选择。离校学生中，选择进入其他学校者共 198 人。这说明，光华大学作为一所新成立的学校，虽然符合了民族主义的时代潮流，却也未能完全获得广泛的信任。

吊诡的是，圣约翰大学的离校教员虽然同意学生罢课，并向卜舫济及外籍教员据理力争，甚至公开在报刊上发表离校宣言，对离校一事的态度却相当复杂。罗志田先生认为，从五四运动肇端，“老师跟着学生跑”成为 20 世纪中国政治运动持续发展的一种趋向。[5]从“六三离校运动”中，可知其论断之准确性。在离校运动中，学生是主力，学生会是动员主体，组织酝酿罢课并领导离校，运作颇有效率。相比之下，华人教员则比较矛盾。他们同情学生的爱国之举，出于民族感情，他们不可能协助校方阻止学生运动。然而，教员作为学生的监护者之一，也不希望学生因参与政治运动受到伤害。同时，圣约翰薪水优厚，贸然放弃教职也会造成严重的经济压力，他们也不会主动与校方决裂。因此，华人教员实际夹在校方和学生中间，进退两难，不能采取任何行动，也无法有所表示，只能静待学生运动的发展。当学生与校长决裂时，孟宪承等华人教员受民族主义狂飙推动，也只能跟随学生离校，宣布离开圣约翰大学。

由此，离校后的教员并未选择继续支持学生。正如学生所言：“我们同离约翰最有气节的教职员大都因事太忙，只能在精神上帮助我们，所以组织大学筹备委员会，

1俞信芳：《张寿镛先生传》，国家图书馆出版社 2003 年版，第 170—172 页。
2 徐以骅主编：《上海圣约翰大学 1979—1952》，上海人民出版社 2009 年版，第 161 页。
3 《离校返校诸人姓名一览表》，潘序祖、史乃康编：《六三血泪录》，第 47—72 页。
4 周有光：《逝年如水：周有光百年口述》，浙江大学出版社 2015 年版，第 28 页。此说法不无夸张之处。
5 罗志田：《课业与救国：从老师辈的即时观察认识“五四”的丰富性》，《近代史研究》2010 年第 3 期。

我们就从家长请起。”[1]这恰好表现了离校事件以后，学生与教员并不一致的情况。从实际情况看，这些教员对圣约翰多有不舍。比如，孟宪承本身便毕业于圣约翰大学，回到母校任教并担任国文主任，在任上从事了大量改革，改变了圣约翰素来轻视国文教育的状况，对圣约翰感情很深。所以，他虽然是圣约翰华人教员的首席，为避免外界物议，却不愿在教员离校宣言中领衔，而是推一个无关紧要的蔡观明出来领衔。光华建校后，孟宪承虽然也担任了教务长之职，但终究不愿与母校圣约翰大学为敌。[2]1927 年 3 月，“六三同志会”选举成立“收回约翰教育权委员会”，推举孟宪承为“委员”，其显然不愿担任，不久便离开光华大学，前往无锡主办江苏民众教育学院。[3]

那么，领衔发布离校宣言的蔡观明对圣约翰的态度如何？18 年后，蔡观明在自传中，对圣约翰大学怀念不已：“约翰大学是中国教会学校的首座，也可算中国境内大学的翘楚。……环境既佳，秩序井然，工作兴味，自然增进。那时课务虽忙，反觉舒适。教员在课室内，负管理全责。约翰学生出校，在社会成名的，不下数十百人，绝非侥幸，我恐怕北京大学，在精神方面，未必能够比得上。以前约翰的缺点，就是不注重中文。……聘孟宪承为国文部主任，锐意改革，那时中文教授方法的完备，倒在我国各校之上了。平心而论，我对于教育权的收回，认为尚非其时，因中国所办的学校，不如外人所办远甚。自己的学校既办得不好，又不许人家办，似乎徒争意气，不顾实际。但那时情势特殊，且我系孟钱两君邀来，自应和他们共进退。”[4]另一位离校教授钱基博对圣约翰的真实态度如何？钱基博的民族主义观念当然要比蔡观明鲜明，而且日后成为“六三离校运动”历史的主要书写者之一。但是，恐怕他的离校也有迫于时势的因素。据钱基博研究者傅宏星的考证，钱基博曾于 1925 年 4 月 22 日——离校的前两个月在《南通报》上连载三期《圣约翰大学校长卜先生传》，其中盛赞卜舫济主持圣约翰三十余年的功德。[5]从圣约翰离校后，钱基博虽然挂名参加了新校的筹备工作，却并未任教于该校，而是北上投奔清华学校。另一位离校教员朱荫璋则直接返回约翰任教。

正如亲身参加离校的周有光事后认为，离校学生对圣约翰都深具感情，圣约翰离校运动是一个突然的事件，盖因双方僵持，互不相让，矛盾无法解决，才有集体离校之举。[6]周有光的回忆，虽然属于一种事后回忆，不免带有主观感情色彩，夸大了离校

---

1 郭昌文：《脱离约翰之经过》，《光华丙寅年刊》，第 55 页。
2周有光口述、韩戍整理：《光华大学纪事—周有光先生访谈录》，《书屋》2013 年第 8 期。
3 周有光：《逝年如水：周有光百年口述》，第 44 页。
4 傅宏星：《另类的亲历者—从圣约翰大学到光华大学》，《中国图书评论》2012 年第 9 期。另见蔡观明：《孤桐馆诗文：蔡观明诗文选》，南通市文学艺术界联合会 2008 年编印，第 192—193 页。
5 傅宏星：《另类的亲历者—从圣约翰到光华大学》，《中国图书评论》2012 年第 9 期。
6 周有光口述、韩戍整理：《光华大学纪事—周有光先生访谈录》，《书屋》2013 年第 8 期。

事件的偶然性，却也足以说明，对许多参加这场“收回教育权运动”的亲历者来说，对光华大学和圣约翰大学未必都是非此即彼非黑即白的二元对立认识。

三、光华大学对圣约翰的继承与发展

光华大学虽然以圣约翰大学为批判对象，但由于后者为前者的母体，圣约翰的办学理念、教育风格、精神传统、校园文化却无形中在光华延续下去。正如周有光说，光华建校初期，学生基本来自于圣约翰，一切规章制度都参考圣约翰，办学宗旨、教学风格、教育内容等也倾向于继承圣约翰的传统。[1]

光华大学虽然是五卅惨案后民族主义激情澎湃的产物，主事者却吊诡地继承了圣约翰的传统，坚决制止学生运动。在主事者看来，光华大学承担的“收回教育权”的使命，主要是在学术和教育上与西人竞争，而非让学生参加政治运动。建校初期，校方便规定“严禁学生干与（预）外事并参加任何政治运动”。[2]校长张寿镛亦曾多次告诫学生，学术研究亦是救国的光明大道。学生在校，便应潜心向学，研究现实问题并加以解决。[3]负责实际校务的副校长朱经农亦素来反对学生干政，组织各大学校长发起“上海各大学同志会”，主张和平救国，读书救国，师生合作，禁止学生参加游行示威和集会活动。其具体的手段包括，要求全体同学填写不参与政治运动的誓约，雇佣军警监视学校，开除热心学生运动的分子，等等。由此，朱经农被上海学生联合会以及背后的政党组织视为“军阀和帝国主义势力和双重支配的走狗。”[4]光华大学主事者在短短两年之内从“反帝”先锋到“走狗”的吊诡转换，实际说明无论主张收回教育权者还是被收回教育权者，都分享着某种普遍的观念：学生应固守学校之本位，通过理性的态度关注政治。

在具体的办学方面与校园文化上，光华与圣约翰也极为相似，与上海其他大学有着明显差别。

小规模的办学模式

圣约翰大学校长卜舫济认为，圣约翰不能体量过大，否则将可能影响学生发展。

1周有光口述、韩戍整理：《光华大学纪事—周有光先生访谈录》，《书屋》2013 年第 8 期。
2 《光华大学视察报告》（1926 年），《光华大学立案》，台北“国史馆”藏，教育部档案，019000000843A9。
3 李珹：《张寿镛的教育思想——以光华大学之办学实践为中心的考察》，《历史教学问题》2012 年第 5 期。
4 《上海区委宣传部关于最近学生运动的宣传大纲（1926 年 8 月 10 日）》，中央档案馆、上海市档案馆编：《上海革命历史文件汇集：青年团上海地委文件（1925 年 8 月—1926 年 4 月）》，上海市档案局印刷厂 1986 年版，第 347—348 页。

圣约翰的目标是小规模教学，只重视质量，而不求数量，并拒绝扩招以增加财源。[1]因此，1920 年代，圣约翰的大学部在校生一直保持在 500 人以内，历年毕业生很少。据统计，1922—1924 年，圣约翰大学各科的毕业生人数分别为 49、52、64 人。[2]1926—1928 年，光华大学的在校生人数分别是 484、358、422 人，毕业生人数分别是 57、48、67 人。同一时期，同城的复旦、大夏两所私立大学的毕业人数分别为 158、174、161 人和 42、104、182 人。[3]

当然，各校办学历史长短和设置的专业与院系数量不同，还需要引入每年在校师生的比例，更能说明教育资源分配是否平衡的问题。由于复旦建校时间较早，资料不易统计，在此仅将光华与先其一年成立的大夏大学的师生比例进行比较。1925—1928 年光华大学的教员规模分别为 50、47、46、68 人，学生数分别是 464、484、358、422 人，师生比例保持在 1:6—1:10 之间。大夏的教员规模分别为 47、52、47、59 人，学生数分别为 755、732、479、927 人，师生比例普遍在 1:10—1:16 之间。[4]显然，两所学校走的路径不同，前者为保证质量，拒绝扩招新生，也很少迎合社会开设应用型专业，一直保持小而精的标准。后者为考虑盈利广泛招收学生，而教师队伍却并未随之扩大，容易导致教育水平的下降。

地道的英语教学

圣约翰使用英文授课，同学日常交往亦用英文。光华建校后将英语当作教学的准官方

语言。正如 1926 年的教育部对光华的调查报告称：“外国教员有二人，系专教英语者。中外本科及高中二三年科目除国学课程外多用英文课本，讲解亦多用英语。”[5]建校初，光华便出版了《光华英文周刊》。[6]每年一册的《光华年刊》上亦专门设有英

1 熊月之、周武：《东方的哈佛——圣约翰大学简论》，《社会科学》2007 年第 5 期。
2 熊月之、周武：《圣约翰大学史》，第 464—466 页。
3 《光华大学历年各科系毕业生人数统计表》，《光华的足迹：光华大学建校七十周年纪念集》，第 316 页。《历届各学院暨师专科毕业人数比较表》，《私立大夏大学一览》，大夏大学 1931 年版，第 259 页。复旦大学校史编写组编：《复旦大学志》，复旦大学出版社 1985 年版，第 306 页。
4 《全国专门以上学校调查一览表》（1925 年 9 月），《光华大学立案》，台北，“国史馆”藏，教育部档案，019000000843A28；《教员》，《光华丙寅年刊》，第 35—45 页。《大学教职员》，《光华丁卯年刊》，光华大学 1927 年版，第 40—52 页。《大学教职员》，《光华戊辰年刊》，光华大学 1928 年版，第 22—36 页。《历年学生人数比较表》，《光华大学十周纪念册》，第 62 页。《本大学教授一览》，《大夏周刊》第 22 期，1925 年 11 月 28 日，第 15—17 页；《上海著名大学调查录：（乙）私立大学（一）大夏大学》，《寰球中国学生会特刊》，寰球中国学生会 1926 年版，第 247—248 页；《教职员名录》，《大夏大学一览》，大夏大学 1927 年版；《教职员名录》，《大夏大学一览》，大夏大学 1928 年版，第 1-6 页。《历年学生人数比较表》，《私立大夏大学一览》，大夏大学 1930 年版，第 234 页。
5 《光华大学视察报告》（1926 年），《光华大学立案》，台北，“国史馆”藏，教育部档案，019000000843A9。
6 《全国专门以上学校调查一览表》（1925 年 8 月），《光华大学立案》，台北，“国史馆”藏，教育部档案，

文部分，发表同学们的英文作品。从这些文章中可见，光华学生英语写作水平，基本流畅自如。英语表达的习惯，亦贯穿于学生的日常生活中，洋化色彩甚为浓厚，如一则短文中所言："每到上课前几分钟，只听见'密斯托张替我留一个座位'；'密斯托王给我'利沙夫'一个'西脱'……中文课堂内也有人答应'希尔'的，'泼勒生脱'的中国教员也就不然而然的发了一笑。'"[1]

重视英语的另一面，便是学校普遍重视西洋文化，轻视本国文化。具体表现在于，光华大学与圣约翰一样，重视留学归来的教授，轻视国学方面的教授。从光华大学初期的教员薪资表中可知，对于具有海外教育背景的教师，无论专任兼任，均支薪每小时 16 元，仅有的 4 名国学教师中，只有名望较高的伍叔傥支时薪 16 元，教员蔡观明仅支时薪 8 元，赵玉森仅支时薪 7 元。[2]正如蔡观明日后回忆："我任大学各级范文讲读及作文，每周改本达一百五十余本，而待遇又和其他学科教授不同，——理由是留学生花的本钱大，初订月薪八十元，后因伍叔傥——约翰旧同事不到，课由我和何仲英分任，才增加至 120 元。"[3]

一般同学轻视本国教员，经常会发表讽刺性评论："汉文真讨厌——什么'之乎者也，庄子老子'，的确使人麻木！""不过是汉文教员，马马虎虎就够了，何必大严特严，难道读史记春秋也有点用处吧？"[4]由于学生普遍崇洋，对国文教员便自然不无轻视之意。由此，蔡观明认为，"对光华兴趣不高，且觉得光华一部分办事人，对约翰离校同人，有点敷衍意味。"其后光华通知蔡观明不予续聘，约翰离校的诸位国文教师，亦先后脱离学校。由此可见，光华大学虽然以"振刷国家精神"为办学宗旨，但在实际运作中，却仍然继承了圣约翰所谓"崇洋"的态度。

通识教育、科学教育和体育教育并重

圣约翰大学在课程设置和管理方面，采取文理贯通的模式，在承认文理差别的同时，注意各科学生对其他学科的了解。因此，圣约翰在文科的学程中设置理工课程，在理工科的学程中设置文科课程。[5]由此，光华大学要求文科、商科生必须修读 8 学分的生物、化学、物理或数学课程，商科学习 3 学分的哲学课程；理科、工科修读 24 学

019000000843A9。

1 《本校见闻录》，《光华丙寅年刊》，光华大学 1926 年版，第 202 页。

2 《教员一览表》（1926 年），《光华大学立案》，台北，"国史馆"藏，教育部档案，019000000843A9。

3 蔡观明：《知非录》，《孤桐馆诗文：蔡观明诗文选》，南通市文学艺术界联合会 2008 年编印，第 194 页；另见傅宏星：《另类的亲历者——从圣约翰大学到光华大学》，《中国图书评论》2012 年第 9 期。

4 齐华：《恐怕不是无病的呻吟》，《光华半月刊》第 3 卷第 1 期，1926 年 11 月 15 日，第 3 页。

5 熊月之、周武：《圣约翰大学史》，第 13 页。

分的国文课程，理科生学习 6 学分的经济或历史课程。[1]文理交错、理工结合的课程设置，在当时未必是光华大学独有，但光华直接继承了圣约翰的传统，注重文理贯通的通识教育则毫无疑问。

圣约翰大学作为完全按照美国模式培养的大学，非常重视体育，是“上海体育学校的劲旅和中国现代体育的摇篮”。圣约翰的足球队是“华人足球队的鼻祖”。圣约翰的田径队在亚洲和国家级运动田径会上，曾数次捧得冠军。[2]光华建校后，圣约翰的运动健将大半来校：“光华大学多约翰离校学生，运动健将大半仍在，并未星散，故开校后对于体育一事仍按约翰方针积极进行，体育课程及课外运动均照原定标准切实提倡。”[3]因此，光华很快成立了体育会以及足球队、篮球队、棒球队、网球队和越野队等，队员基本是圣约翰旧人。圣约翰的体育战绩，遂被光华继承：“1925 年 10 月 24 日，本校足球队第一次与外界比赛以五对零胜持志大学；1925 年 12 月 19 日，本校大学足球队在宁与夺得华东大学锦标之金陵足球队作友谊比赛以四对一胜金陵；1926 年 5 月 8 日，本校与中公华东开联合运动会以第一得优胜。”[4]

丰富多彩的校园生活与校园文化

圣约翰大学校园设施堪称一流，校园文化丰富多样，学生社团异常活跃，校报校刊繁多，校园风气洋化。[5]光华虽然在硬件上不如圣约翰，但在软件上却将圣约翰的传统发扬光大。

首先，光华的大中学部皆设有自治会，各年级都有级会，下设各种部门，均以民主程序进行成员选举。自治会和级会是学生自治组织，负有纠察学生的作用，同时也负责监督学校当局。学生对校政的合理建议，都会拿到两级会议中去讨论，民主表决，最后以议案的形式反馈给学校。[6]圣约翰大学学生在离校运动中有条不紊，正是因为有一个成熟的学生自治会。光华的学生自治会继承了圣约翰，甚至很多骨干都是圣约翰的原班人马。相对于圣约翰，由于光华校政当局对学生的意见相对尊重，不像卜舫济一样压制学生运动，学生自治会获得更多的事权，锻炼了学生的民主精神。

圣约翰校内先后产生过至少 73 个社团。光华大学亦然，成立的学生社团有美术研究会、武术研究会、教育学会、国乐会、政治学会、科学会、童子军团、白星体育会

1 《光华大学章程》，光华大学 1926 年版，第 28—32 页。
2 熊月之、周武：《圣约翰大学史》，第 14—15 页。
3 《光华大学足球队成立大会纪》，《申报》1925 年 9 月 30 日，第 3 张第 7 版。
4 《学校大事记》，《光华的足迹：光华大学建校七十周年纪念集》，华东师范大学 1995 年版，第 333—334 页。
5 熊月之、周武：《圣约翰大学史》，第 16 页。
6 《光华大学第一届学生自治会报告书》，《光华丙寅年刊》，第 57—58 页。

等，并有福建、湖州、湖南、湖北、宜兴、江西、两广、宁波、绍兴、四川、闽南等同乡会，以及来自南洋、沪江、美汉、民立等中学的校友会。许多团体的成员直接来自圣约翰。如国乐会，签字离开圣约翰，到光华开学时，陆续而来竟然无一人不至。因此，便按照原样成立光华国乐会，只是名称不同而已。[1]1927 年以后，各种校园团体如“女同学会”等更是如雨后春笋般设立，极为丰富。

光华模仿圣约翰，保留了每年出版一册的年刊制度。年刊制度是教会大学的首创，采用精美的纸张彩印，中英文双语印刷，一年之内校内的各种团体活动，大小事宜，以及同学的文艺作品和毕业照都记录在其中。光华每年出版精美的年刊一册，坚持到 1939 年。其他如大夏、复旦等校均无连续的年刊存在。同时，光华出版了《光华季刊》、《光华半月刊》、《光华英文周刊》、《光华期刊》等，彼此分工不同，但都由学生自主编辑发行，教授仅起到名义上的指导和顾问作用，颇有约翰遗风。

由于圣约翰的学生普遍家庭条件较好，生活和品味比较洋化，离校同学直接将这一传统带到光华，并且不局限于校园的小天地，其活动范围超出了校园之外。圣约翰离校生林泽苍、赵家璧便是例子。林泽苍是圣约翰大学摄影研究会会长，优越的家庭条件和精明的商业头脑，使其入学光华后便在上海领衔成立了中国摄影家学会，公开出版《中国摄影家学会画报》，该画报比《良友画报》问世早一年，畅销 10 余年而不衰。赵家璧作为圣约翰离校生，就读光华大学一年级时即被良友公司聘请主编《中国学生》杂志。无疑，圣约翰大学对林泽苍、赵家璧等人的培养，开拓了他们的视野，锻炼了他们的能力，进入光华之后，相对自由的管理体制和校园文化，让他们将自己的特长发扬光大。

四、光华大学“收回教育权”后的种种难局

光华大学的创办，以“收回教育权”为使命。不过，从结果来看，虽然其在一定程度实现了削弱教会大学自办高等教育的目的，但其实质效果却不尽人意。由于其建校办学中持续面临着种种困局，使得“收回教育权”的结果已经大打折扣。这主要表现在主事者频繁易人、行政制度不健全和教授专任程度差等几个方面。

光华大学初建时，张寿镛被推举为第一任校长，全权对学校负责。然而，张寿镛的主要身份是北洋官员，而非教育家。光华大学成立初期，他在沪海道尹任上，工作繁重，难以兼顾学校。1925 年 10 月，孙传芳占领上海，重新任命地方官，张寿镛被迫去职，才回到光华专任校长职务。1926 年 9 月，张寿镛又应北洋政府奉系财政部长潘

1 《光华大学国乐会》,《光华丙寅年刊》，第 77 页。

复征召，赴北京担任财政部总务厅厅长。由于身在北京，无法照顾学校，校长的职务由王省三暂代。然而，王省三并非教育家，不愿长期担此责任，于 1927 年春表示辞职，“一时校内人心动摇”。幸而此时北洋政府濒临崩溃，张寿镛才辞职回沪，返校视事，学校才得以安定。[1]

1927 年 3 月，国民党北伐军占领上海，南京国民政府成立。在蒋介石的提携之下，张寿镛出任苏沪财政委员会委员，旋即担任江苏省财政厅厅长。9 月，担任国民政府财政部次长。1932 年 7 月 26 日，张寿镛才彻底辞去财政部部长职务。[2]由此可知，张寿镛作为光华大学校长，在建校的前七年，有六年时间在政府服务，只有当一些重大事宜如开学、毕业典礼时才来校视察。名列光华校董的上海银行家陈光甫当时评价张寿镛：“张咏霓立志做官，四面敷衍。”[3]光华大学学生储安平曾评价张寿镛：“当时我们的校长是做大官的，办学是他的副行，做官才是他的正业。”[4]由此可知，此时张寿镛对做官的兴趣，远远大于办学。从侧面也说明，私立大学校长的吸引力，远远不如做官。

由于张寿镛常年不在学校，便仅承担了为学校筹款的责任，采取在教育界委托代理人治校的制度，即聘请名流学者担任副校长，负责实际校务。

1926 年 9 月 18 日，光华大学设立副校长，由张寿镛聘请教育家朱经农担任。10 月 29 日，张寿镛全权委托朱经农代管校务。然而，朱经农同时在中华职业教育社、商务印书馆、沪江大学、大夏大学等多处任职，社会活动异常频繁，真正在学校的时间并不多。而且，朱经农与张寿镛类似，都颇对从政感兴趣。1927 年 1 月，朱经农南下广州，与国民党取得接洽。北伐军到达上海后，朱经农受到主管教育的蔡元培的提拔和重用。[5]1927 年 7 月，朱经农被任命为上海特别市教育局局长，辞去光华大学副校长职务。[6]其后，张寿镛聘请张歆海担任光华大学副校长接替朱经农。

张歆海在任期内，颇得学生非议，主要是在使用经费问题上不够审慎。据报载，张歆海担任副校长，每月原定薪金 240 元，然而他以副校长之权威，未经校行政会议通过，每月多支取 160 元，月薪共 400 元。另有一外国女教员，学问平常，张歆海亦为其支 240 元月薪，颇得学生不满。有人计算，若张歆海在教职员薪金上节约使用，半年可省近万元。这对于私立大学而言，绝非小数目。因此，学生颇有鼓动暗潮，驱

1 《张校长回校主持校务》，《光华周报》第 1 卷第 1 期，1927 年 4 月 8 日，第 6 页。
2 俞信芳：《张寿镛先生传》，北京图书馆出版社 2003 年版，第 131 页。
3 上海市档案馆编：《陈光甫日记》，1928 年 11 月 9 日，上海书店出版社 2002 年版，第 85 页。
4 储安平：《行——给小读者的第十一封信》，《人言周刊》第 2 卷第 13 期，1935 年 6 月 22 日，第 251 页。
5 《朱经农对改革上海大学教育计划》，《申报》1927 年 4 月 7 日，第 3 张第 10 版。
6 《光华大学第二届毕业礼纪》，《申报》1927 年 7 月 4 日，第 2 张第 7 版。

赶张歆海之意。[1] 1928 年 9 月，张歆海调任国民政府外交部欧洲和美洲司任参事，开始步入政坛，也便自然辞去副校长职务。张歆海执掌光华的时间不过一年，亦无从厘定制度，也无从促进学校的发展。

由于光华大学治校者频繁易人，便导致制度上的混乱与行政的不健全。1925 年 10 月，光华大学成立教职员代表会。1926 年 9 月 18 日，组织行政会。10 月 24 日，组织校务委员会。[2]然而，三种会议功能类似，存在着职责不清，互相冲突的情况。如一位学生评论道："光华的行政机关，在会议方面，有董事会、行政会，教职员会议种种，在人的方面，有校长、副校长、校长室秘书、教务长、事务所、注册长，各科教务长，新近又添一位总务长，名目繁多，职权不一，组织既不完备，负责又无专任，有些有其名而无其实，有些有其衔而无其权，有些虽有会议，而会议者与执行者风马牛不相涉，议案从未见诸事实，种种办事上的困难和同学的怨声，就因此化生。"[3]甚至到 1927 年秋季以后，行政会议无形取消，校务会议不见议案公布，副校长教务长等职权仍无明确规定。对于一所学校来说，这些并非大问题，然而却说明，其建制不够健全，"行政手续尚未臻十分完备"。[4]

张寿镛、朱经农、张歆海等光华大学的治校者，虽然名列校长，但真正的兴趣不完全在教育界，而是在政界，一旦有更好的归宿，则会离开马上学校。这种情况显然是缺乏一种为教育献身牺牲的精神，仅将办学视为一种谋生的手段。相比之下，圣约翰大学校长卜舫济三十余年如一日以校为家，不计功利，将毕生奉献给圣约翰大学的教育事业。两者比较，可谓差异极大。由此，学生对治校者普遍的弃学从政非常不满，质问道："他们要的是名，否则为什么要另外做官发财，反而把光华的职务看做副业呢？"[5]

另一个严重问题是教员持续变动，专任程度差。笔者根据历年教职员名册，统计建校初期担任各科系主任的兼职情况与任期发现，建校初期各科主任与各系主任共 19 人，其中专任者仅 9 人，兼任者有 10 人。这些学者的任期亦普遍短暂。其中仅有 2 人日后在光华大学服务达 10 年以上，其余的 17 人中，有 7 位系主任任期仅 1 年，其余 10 位科系主任的平均任期仅 1.9 年。作为学校的院系负责人，任期尚且如此短暂，兼

1 六三生：《光华大学之校长问题》，《中国摄影学会画报》，第 3 卷第 115 期，1927 年 11 月 19 日，第 114 页。
2 《光华大学大事系年录》，《光华大学十周纪念册》，第 21—22 页。
3 绍统：《本校国立运动问题书后》，《光华周刊》第 1 卷第 2 期，1927 年 4 月 15 日，第 3—4 页。
4 绍统：《少年光华》，《光华周刊》第 2 卷第 1 期，1927 年 10 月 24 日，第 3—4 页。
5 如是：《从霞飞路到大西路》，《光华周刊》第 4 卷第 3 期，1928 年 12 月 3 日，第 9 页。

职情况如此严重，普通教授的情形可想而知。[1]

由于教授兼课严重，便不免出现一种吊诡的现象。教授与学校之间仅是一种雇佣关系，教授与学生之间仅是一种知识买卖的关系，并无共同体意识。如一位光华学生批评道："买卖，只此而已。论月薪的，几百元一月；论钟点的，几元一钟头。事办了，钱得了，一切也就完了。"[2]还有学生愤怒形容："有几位教授谈到光华总说：'我不知你们光华怎样？'你想，光华的教授而不知光华目下的情形，已是少见，而还得加上'你们光华'，我真不懂他们与光华究竟是什么一种关系，然而他们将来的履历上至少是'光华大学教授'！"[3]在当时高等教育不发达，著名学者严重缺乏的历史背景之下，此种教授兼课严重的现象并非光华个案，在国立大学亦同样存在。[4]不过，光华大学的情况显然较为严重。教授频繁流动并兼任多家大学，只能保证基本的教学和传授知识，无法形成师生之间的学术共同体，更无从使一所大学从教育型大学转变为研究型大学，所谓奠定真正的学术基础，无异于天方夜谭之事。

由此，光华大学脱离圣约翰大学仅两三年，学生普遍对学校的希望开始转变成失望，出现了学生星散普遍他去的现象。光华附中的学生亦不愿升入大学就读，纷纷投往他校。就如日后成为著名考古学家的夏鼐记录道："高中毕业生成绩优良免试升入大学本科，余在其列，以不满意光华大学，故不作此考虑。"[5]

五、余论

1925 年，光华大学脱离圣约翰大学独立，作为"收回教育权运动"最重要的成果之一，一直被后人津津乐道。从民族主义的立场来看，光华大学脱离圣约翰大学的离校事件，在当时获得了主流民意的支持。如果回到近代中国积贫积弱、饱受西方人侵凌的历史语境，圣约翰大学离校事件，虽然可能将西方殖民侵略与西方的教育公益事业相混淆，却代表着国人民族意识的觉醒，实为一种对民族自尊心的维护。由此，"六三离校运动"，虽然有偶然因素，却也并非偶然之举。

---

1 《全国专门以上学校调查一览表·各科主任教员》（1925 年 8 月），台北，"国史馆"藏，北洋政府教育部档案，019000000843A9；《大学教职员》，《光华丙寅年刊》，光华大学 1926 年版；《大学教职员》，《光华丁卯年刊》，光华大学 1927 年版；《大学教职员》，《光华戊辰年刊》，光华大学 1928 年版；《大学教职员》，《光华庚午年刊》，光华大学 1930 年版；《大学教职员》，《光华癸酉年刊》，光华大学 1933 年版；《大学教职员》，《光华甲戌年刊》，光华大学 1934 年版；《大学教职员》，《光华乙亥年刊》，光华大学 1935 年版；《大学教职员》，《光华丙子年刊》，光华大学 1936 年版；《大学教职员》，《光华丁丑年刊》，光华大学 1937 年版；《大学教职员》，《光华大学戊寅级纪念册》，光华大学 1938 年版；《大学教职员》，《光华乙卯年刊》，光华大学 1939 年版。
2 如是：《从霞飞路到大西路》，《光华周刊》第 4 卷第 3 期，1928 年 12 月 3 日，第 9 页。
3 《三言两语》，《光华周刊》第 4 卷第 5 期，1928 年 12 月 17 日，第 28 页。
4 陈育红：《民国大学教授兼课现象》，《民国档案》2013 年第 1 期。
5 夏鼐：《夏鼐日记》卷 1，华东师范大学出版社 2011 年版，第 11 页。

从晚清到五四，知识界认为，基督教代表着西方侵略者对中国的“精神殖民”，反对基督教的呼声不绝如缕。就基督教本身而言，与稳健平和的天主教不同，在传教方式上亦十分激进。比如，1922 年，世界基督教学生同盟第十一届大会在北京召开，出版了调查报告《中华归主》，此种带有强烈征服意向的出版物，无疑会严重刺激爱国知识分子的神经。由此，1920 年代以后，“非基督教运动”甚嚣尘上，知识界广泛建立反教团体，发表宣言对基督教与在华传教事业展开猛攻。当时基督教大学在华已达 14 所，包括金陵、燕京、震旦、岭南、东吴、沪江、圣约翰、华中、华西协和、齐鲁、福建协和、之江文理、金陵女子文理、华南女子文理等校，规模十分庞大。教会主办的中小学更是不计其数。收回外人在华办学主权，自然成为“非基督教运动”的题中之义。1924 年，“收回教育权”运动兴起，抵制教会教育的思想转化为实际行动。当年，广州圣三一、公医、圣心等学院均发生严重的学潮或全体退学事件。同年，湖南雅礼、汉口博学、重庆广益、开封汴济、福州协和、南京明德等教会学校均掀起了罢课、退学，反对“奴化教育”的浪潮。五卅惨案爆发后，进一步推进了高涨的民族主义情绪。“六三离校运动”可谓“收回教育权”运动逐步酝酿的必然结果。正如杨天宏教授认为，由于国内民族主义情绪的高涨，教会学校已经像是一堆干枯的柴禾，即使是最微小的突发事件，都有可能引发激烈效应，引燃一场熊熊大火，给教会教育造成毁灭性的打击。[1]

不过，“收回教育权”的正当性与历史必然性是一方面，其表现与结果则是另一方面。

尽管光华大学成立后，对圣约翰大学进行了不遗余力的批判和打击，但对于被“收回教育权”的一方，同样存在着大批支持者。即使是参加此次“收回教育权运动”的亲历者，其真实态度亦绝非简单的非此即彼的二元对立。只是在“爱国主义”、“民族主义”成为当时绝对“政治正确性”的前提下，这些维护圣约翰的声音都被不同程度掩盖、湮没。更为吊诡的是，光华大学在很大程度上继承了圣约翰大学的历史传统。光华大学虽然脱离了圣约翰，却同样禁止学生运动。在教育理念、校园文化等方面，光华大学亦继承了圣约翰。此种表面的断裂与实质的继承之间的吊诡，对主张与参与“收回教育权”者或许是始料未及之事。

而且，“收回教育权”之后如何？一般时人多从价值判断角度简单支持“收回教育权”，而很少对收回之后的事业进行长远规划。光华大学脱离圣约翰独立之后，虽

1 杨天宏：《基督教与民国知识分子：1922—1927 年中国非基督教运动研究》，人民出版社 2005 年版，第 207 页。

然在精神上摆脱了神学教育的束缚，但是由于治校者缺乏神职人员奉献宗教、献身教育的超越精神，仅将办学视为一种治生或获取名誉的世俗事业，便必然会造成办学上的困局。光华大学校长长期不在校，副校长任期短暂，身在校园却心在仕途，教授兼职严重，仅将任教视为一种知识买卖的关系……众人瞩目的光华大学，在短短两三年内便给一般人失望的观感。总之，当时国人虽然在一定程度上实现了收回教育权，但却不易实现收回教育权之实。其后的国民政府教育主事者意识到了这方面的困境，搁置所谓“收回教育权”议题，转变为通过立案、监督等手段将教会大学置于政府的管理之下，从经济上扶植其发展，在办学政策上给予其方便，并逐步主导教会大学的中国化。相对于 1920 年代激进的“收回教育权运动”，此种政策或是处理这一问题的正确方式。

近代基督徒与非教会学校研究——以南开学校为中心

侯杰、闫涛

摘要：在近代中国，出现了一批基督教、天主教教会学校，引起研究者的极大兴趣，取得一系列研究成果。然而也有一些基督徒在非教会学校中从事各项教育实践活动，提出一系列教育理念，与教会学校相得益彰，共同推动近代中国教育的现代化，却没有受到应有的重视。在近代天津，以张伯苓、张彭春为代表的基督徒在南开学校的教育实践中，与基督教青年会中外干事、中国基督徒密切合作，多重互动，努力培养德智体群全面发展的青年学生，取得一定得历史经验，值得认真研讨。本文在既往研究的基础上，以南开学校为中心，集中探究近代基督徒与非教会学校的相关问题，希望有助于基督教与近代教育研究的不断深入和发展。

关键词：张伯苓 张彭春 基督徒 非教会学校 南开学校

在近代中国，出现了一批基督教、天主教教会学校，引起研究者的极大兴趣，取得一系列研究成果。然而也有一些基督徒在非教会学校中从事各项教育实践活动，提出一系列教育理念，与教会学校相得益彰，共同推动近代中国教育的现代化，却没有受到应有的重视。在近代天津，以张伯苓、张彭春为代表的基督徒在南开学校的教育实践中，与基督教青年会中外干事、中国基督徒密切合作，多重互动，努力培养德智体群全面发展的青年学生，取得一定得历史经验，值得认真研讨。他们把基督教的教义视为办学的力量源泉，并按照自己所领悟的基督精神，推进实际的教育工作。为了完整呈现中国近代教育发展过程中的这段值得浓墨重彩认真书写的历史，笔者以“近代基督徒与非教会学校研究——以南开学校为中心”为题，试图考究基督徒张伯苓、张彭春张氏兄弟教育思想与教育实践活动在以南开学校为代表的非教会学校创建过程中所呈现出来的中国教育现代化的诸多面向。

一、张氏兄弟与天津基督教青年会

1. 青年会之国民教育理念

1844 年，英国人乔治·威廉(George Williams)在伦敦创办了世界上第一个青年会，以“忠事耶稣，敦品立行，更本己立立人之旨，服务同胞，改良社会”[1]为宗旨，向城市中精神苦闷和空虚的青年人传教，并提供一些娱乐活动。在向世界各地拓展的过程中，美国和加拿大联合组成的青年会北美协会成为世界上最有影响力的青年会组织。它对中国、日本、印度等国家的青年会有着经济上和人员上的支持，成为青年会国际化的重要推动力量。

1895 年，受北美协会派遣的来会理(David Willard Lyon)在天津的北洋医学堂、北洋大学堂、海军学堂等五所官立学校建立的学校青年会基础上创办了中国第一个城市青年会。民国成立后，青年会迅速发展。1912 年，青年会不仅获得北京政府批准立案，而且在同年召开的第六次全国会议上，正式将青年会总部的名称确定为“中华基督教青年会全国协会”。1922 年，青年会在中国有市会 40 处，校会 200 处，会员达 77，000 余人。[2]

青年会在中国的快速发展，主要得益于以美国为主的北美协会的大力推动。青年会秉承“发扬基督教精神，团结青年同志，养成完美人格，建设完美社会”的宗旨及“非以役人，乃役于人”的会训，通过开展丰富多彩的活动，对国民进行德、智、体、群四育教育，使国民养成完美的人格，并积极参与社会建设，服务社会。张伯苓走近青年会绝非偶然，是历史的契合。他在 1920 年 4 月 1 日基督教青年会第八次全国代表大会上的欢迎词中提到：“聚首一堂，共策将来进行事宜，甚望以青年会宗旨创造理想之新中国。今日到会诸君，可代表各处‘动力’。人家以为青年会好多事，但好处就在好事，足见青年会会员热心较他人不同。人家以为青年会外行，要知民国人物，无一不外行，即如黎总统，民国以前，却非总统也。凡事法子在活动，极希望我等能创造一理想的国家。”[3]

2.张氏兄弟走近基督教，支持基督事业发展

张伯苓，名寿春，1876年出生于天津，是中国近代教育家，天津南开中学、南开大学、南开女子中学、南开小学和重庆南开中学的创建人。1904年，在严修家馆成立私立中学堂，后迁至新校舍，改名为南开中学堂。1919年创办南开大学。1923年创办

[1]袁访赉：《余日章传》，香港：基督教文艺出版社，1970 年，第 31 页。
[2]陈秀萍：《浮沉录——中国青运与基督教男女青年会》，上海：同济大学出版社，1989 年，第 6 页。

[3]龚克主编《张伯苓全集》第一卷，南开大学出版社 2015 年版，第 129 页。

南开女中。1932年和1934年又分别创办了南开经济研究所和应用化学研究所，使南开学校形成了一个从小学到大学的完整的教育体系。张伯苓是一位爱国教育家，他开创的公能教育使其成为“中国现代教育的一位创造者”（胡适），他积累多年爱国教育之实践，提出“允公允能，日新月异”的南开校训，“公”是为公育才，育为公之才；“能”是培养能动做事成事之能力，针对“愚弱贫散私”之弊，提出体育、科学、团体、道德和爱国的理念（与基督教提倡的‘德智体群’四育相一致）；“日新月异”要求每位南开人要“接受新事物，而且能成为新事物的创造者，不但赶上新时代，而且还要走在时代前列，这是南开精神”（张伯苓与重庆南开中学同学谈话，载于《四三通讯》第11期1942年4月）。他虽投身教育事业，但社会活动不限于教育领域，还涉及政治、军事、外交、文化、体育、宗教等诸多面向；交友广泛，与黎元洪、段祺瑞、冯国璋、徐世昌、蒋介石、汪精卫、冯玉祥、张学良、严范孙、梁启超、蔡元培、胡适、蒋梦麟、梅贻琦、陶行知、罗常培、熊十力、张元济、老舍等军政及社会名流有交往。爱国是张伯苓的人生主线，他提倡爱国就要立为公之志，爱国就要有“救国之力”，爱国就要强健体魄，爱国就要“知中国，服务中国”，爱国就要团结抗敌，爱国就要刚毅坚卓。[1]

张彭春，又名蓬春，字仲述，张伯苓胞弟， 1892年4月22日出生于天津。1908年，张彭春以优秀的成绩毕业于南开中学。同年，他考入北京游美预备学务处（即清华学堂前身），成为第二届庚款留美生，进入美国克拉克大学。1915年，他获得哥伦比亚大学文学硕士及教育学硕士学位，后在美国担任中国留美学生联合会指导。1916年至1918年，张彭春在南开学校担任专门部主任兼代理校长。1922年7月——12月，张彭春应中华教育改进社的邀请赴英国、法国、德国、俄国、波兰、丹麦等国家考察教育制度。1922年，他以《从教育入手使中国现代化》的论文获得哥伦比亚大学教育学博士学位。其间，他还一度担任中国欧美教育考察团秘书、哥伦比亚大学中国教育研究会会长。1923—1926年，他任清华学校教务长。其后任南开中学主任、南开大学教授。抗战爆发后，张彭春从事外交活动。他为中国的教育、戏剧、外交等现代化事业做出了巨大的贡献。

毋庸讳言，作为一位深受传统思想文化濡染的中国知识分子，张伯苓能够接受基督教信仰亦并非易事。他曾经产生了不少疑惑，也有过很多内心挣扎，走过了一段不同寻常的心路历程。诚如张伯苓在自述中所言：“某少负不羁，父老见之者，辄目为

[1]龚克主编《张伯苓全集》第一卷，南开大学出版社 2015 年版，第 2-7 页。

聪颖，以此自恃，每与人谈论，必多方辩驳。举一切神道佛仙，皆不折服，遂渐成一玩世之人，此二十岁以前之事。而放肆可知。然据一己之思想，人之生必非偶然而来，故未免自用。”对于从西方传来的基督宗教，张伯苓起初不仅不相信，而且还多予驳难。用他自己的话来说，就是在“谈及基督宗教新旧二约。窃以为浅薄无味（视华文圣经笔意太劣）。其他宗教家，向余谈道。余亦不信，更以各种言语诘之，多方问难。方寸中有一无神之见存，妄揣如果有神，何不灭绝魔鬼，免其扰世害人。古时奇迹，何不有于今日。使我见而信之，即读英文圣经，亦不得其意旨。”[1]在 1910 年 12 月 15 日张伯苓出席基督教青年会在英租界利顺德饭店召开联谊会发表演说时提到：“今调查各国大城亦须有六项新事，以为文明新象之点缀，即学校、咨议局、点灯、铁路、公园、青年会所，缺一不可也。何幸天津业已有此会之基础，将来之发达正未可限量矣”（天津基督教青年会志学会社编《星期报》）。可见张伯苓对青年会评价之高。

随着张伯苓与基督徒特别是天津青年会外籍干事的交往日深，对于基督宗教的认识也逐渐增加，由钦佩某个人的学问开始醒悟个人与群体的缺失，进而产生宗教感情上的变化。张伯苓发现天津基督教青年会成员始终保持锲而不舍，乐善不倦的态度，做事勤恳认真，“因见青年会诸君，孳孳矻矻，乐善不倦。遂叩其为善之目的，彼云为求上帝喜悦，余则曰：此犹有邀福之意也。孰若无所为而为善者之光明正大，不较宗教尤高一层乎？”[2]后来，张伯苓还把自己的宗教体验加以系统归纳，并用亲身经历阐释信奉基督教的五大好处：“某今者每日早晚祈祷两次，所得效验，可举五要征之：一心中之平安如操左券；二能知己过，毫无遁情；三读天道圣经，渐觉有味；四如获重生，觉有神力之助，能胜物欲，曩者有志未逮者，今竟改良自新矣；五信有永生，所谓永生者，关于属灵之世界，其幸福无穷不在世界饮食之乐，居处之安也。令我信依盼望最有价值者即永生。”对基督教的虔诚信仰，使得张伯苓的心灵得到了依托，精神得到了慰藉。因此，他彻底地摆脱了原有的厌世、玩世思想，“实缘在上有全能全知之主宰，以宗教普渡斯人。故不敢徘徊于玩世派中，且深信重生之奥义，及将来永生之希望，亦不敢流连于厌世派中”。因此，张伯苓发生了巨大的转变。“盖玩世之张伯苓，一变而为厌世之张伯苓，再变而为乐天之张伯苓矣”。他切身感到只有在上帝的面前，自己才有存在的价值。“对于家庭、州里、蛮貊，安往而非乐境，一心向道，谓之有我可，谓之无我亦可。惟期以身心全献之上帝，待上帝复赐以新灵，则

[1]《张伯苓学生自述信道之理由》，崔国良：《张伯苓教育论著选》，人民教育出版社 1997 年版，第 3-4 页。
[2]《张伯苓学生自述信道之理由》，崔国良：《张伯苓教育论著选》，人民教育出版社 1997 年版，第 4 页。

我始见真我也。”[1]

1909 年，张伯苓赴美考察归来正式受洗成为了基督徒。他参加的天津基督教青年会，首任会长为埃德穆德·卡森斯，首届董事会董事长为美国人白雅各。以后该会一直为外国人所把持，直到宣统元年（1909 年）秋天改选董事会，董事全部由华人充任，张伯苓、王厚斋等 9 人接理会务。从此，张伯苓一直任该会董事至抗战前夕，并长期担任智育部董事职， 1911 年和 1920 年还两度担任会正。不仅如此，他更坚决主张中国人自办教会。他认为“若是入了基督教，无论什么事情都要学外国人，说外国话，穿外国衣服，甚至于还信仰外国神仙，若是用外国宗教，而爱吾们中国，这岂不是‘南辕北辙？”[2]

3.青年会与南开学校互通有无、相互扶持

张伯苓还在南开学校组建基督教青年会。南开学校的基督教青年会是天津非官立学校中建立的第一个基督教青年会，曾积极开展各项社会文化活动。这不仅锻炼了学生的组织能力、自治能力，同时也增强了会员们服务公众和团体协同的意识。1916 年 7 月 12 日，张伯苓在北京西山夏令会第四日晚上青年会学生举办的择业会上演讲说：“今人对于世界，多抱种种悲观，惟教育家恒抱乐观，以为苟得天下之英才而教育之，前途之希望，实未可限量。教育之大方针约有三：一、须培养少年人之习惯；二、一国中立若干大学出其风尚，以感化社会；三、教育与宗教相辅而行。三者虽相提并论，要以末项尤为当务之急。……诸君无论择何事业，须具有二种观念：一曰对于上帝之观念，一曰对于国家之观念。由此二种观念，方能择业，方能期其事之有成。吾作此言，非敢定诸君之志，不过引诸君之思索而已”，张校长引导学生爱国爱教，不可偏废。尽管张伯苓和基督教特别是天津基督教青年会的关系密切，也鼓励基督教青年会在南开学校中发展壮大，但是他却一直坚持南开学校独立办学的发展方向，而没有将南开变为教会学校。即便经费筹措十分困难，他仍轻易不接受教会的资助和馈赠。1917 年，蔡元培在访问南开学校时，曾赞扬张伯苓和严范孙：“贵校董严先生于旧道德素称高贵，而校长张先生又属基督教徒，但二先生中不因己之信仰强诸君以为从。校中各会会章不一，入者纯属自由，择选无丝毫信仰之束缚。此种自由足为未来之道德开一新径。”[3]身为校长，张伯苓对学生的思想、信仰追求并不过多干预，只是给予适时适度的引导。在张伯苓看来：“吾人生活于世，苟无确定之信仰，确定之人生观，

---

[1] 张伯苓：《秋季第一次德育演说》，《天津青年会报》第 5 卷第 39 册。
[2]《张伯苓教育言论选集》，南开大学出版社 1984 年版，第 144 页。
[3]《南开校风》，第 67 期。

则一切经营造诣必毫无根据，挫折一来，初志即可变易。故青年人对于自己之信仰，亦殊为一亟需解决之问题。”尽管张伯苓充分认识到信仰的重要，但是并没有将自己的信仰强加给学生们，“吾作此言，非敢定诸君之志，不过引诸君之思索而已”[1]。可见，张伯苓是主张信仰自由的。在民族主义盛行的年代，于大学校园里要做到既尊重青年思想之自由，满足其民族感情之表达，又秉持自己身为基督徒的信仰和责任，应该是所有服务于非教会学校的基督教知识分子所必须面对的既敏感而又现实的重要问题。

张伯苓在从事教育事业的过程中与基督教，特别是天津基督教青年会的关系极为密切，相互扶持。基督教青年会长期为南开学校提供了必要的师资力量和教学资源，为南开增强实力、扩大社会影响发挥了重要作用。南开学校建立之初，张伯苓即聘请格林、饶伯森、郝瑞满等人来南开学校兼课，讲授英文、体育和理科课程，指导学生开展文艺、体育、讲演等课余活动。南开学校的体育活动，在基督教青年会的帮助和指导下，取得了骄人的成绩。张伯苓到美国进修并多次赴美国各地开展募款活动，皆得益于基督教青年会，特别是格林的介绍和联系。南开的校歌也是由张伯苓作词，天津基督教青年会干事赫西作曲编配的。由于校歌是赫西根据一首教堂乐曲编配而成，因此，曲调既庄严肃穆，又引人奋发向上。1917 年 3 月，张伯苓与天津青年会为上海基督教青年会出版发行期刊《青年进步》撰写祝词，刊登在《青年进步》第一册，祝词气势磅礴、鼓舞人心。[2]

在兄长张伯苓和其他基督徒的影响下，张彭春也逐渐成为天津基督教青年会的重要成员。张彭春认为基督教青年会于德、智、体、群四育方面皆能起到培养青年完全人格的作用，遂在南开学校参与组建了基督教青年会。该会始建于 1909 年，最初由张彭春在中学堂约集同学六七人于每星期日聚萃其室论道读经，名为“读圣经会”，次年更名为“耶教研究会”。到 1911 年，该研究会的会员发展到 11 人，遂改名为“青年敬业乐群会”。1912 年 4 月 6 日，成立了“天津南开学校基督教青年会”，试验期初定为 3 个月，会下设立了查经班、祈祷会、晨更团、布道团、尚友团等七部会，会员达到 56 人之多。1915 年 4 月 19 日，南开学校正式成立了“南开学校中华基督教青年会”。该会以“研究基督教之要道，发达德智体育、造成完全人格，预备将来服务社会为宗旨”[3]。该会成立后，会员们多积极参与社会文化活动，不仅锻炼了学生的组

[1]《南开周刊》，第 88 期。
[2]龚克主编《张伯苓全集》第一卷，南开大学出版社 2015 年版，第 73-74 页。

[3]参见崔国良主编：《天津南开学校基督教青年会纪事》。

织能力、自治能力，同时也增强了会员们服务社会的能力和团体精神，对南开学校学生的成长影响深远。实事求是地说，这与张彭春的努力密不可分。他心系南开学校基督教青年会的成长，不仅活跃在南开学校的基督教青年会中，还经常去天津东马路基督教青年会做学术讲演，与天津基督教青年会保持着十分密切的联系。

在这一时期，只要翻开天津基督教青年会的事工报告，就能看见张彭春活跃的身影。1933 年，天津基督教青年举办“公民教育运动周”，张彭春以《我们需要什么样的教育》为题，发表报告，赢得人们的喝彩。当时到会者有 350 人之多。[1]1935 年 1 月 9 日，他在天津基督教青年会以《赵太爷，贵姓》为题作了精彩的演讲，听者多达 340 人。[2]可见，张彭春在天津基督教青年会受欢迎的程度。

二、基督信仰与张氏兄弟的教育理念及实践之融合

1.张伯苓发现青年会之“四育理念”对症“愚弱贫散私”之痹

基督教青年会继承了近代流行于美国新教中的“社会福音”思想，认为单纯关注个人灵魂得救是不够的，还需改善人们的生活和社会环境，传播改造社会的福音，把《圣经》所倡导的“爱”和“公义”的道理贯穿于社会之中。通过为社会提供教育、服务和改革，改善人们生活和工作的环境，使社会秩序“基督教化”。面对矛盾丛生、民生凋敝的近代中国社会，青年会秉承 “发扬基督教精神，团结青年同志，养成完美人格，建设完美社会”的宗旨及“非以役人，乃役于人”的会训，通过开展丰富多彩的活动，对青年进行德、智、体、群四育教育，使青年养成完美的人格，并积极参与社会建设，服务社会。

在接受基督教信仰后，张伯苓与天津基督教青年会的关系更加紧密。通过参加甚至倡导天津基督教青年会举办的各项活动，他逐渐为重建中国人心灵的浩大工程找到了一条可行之路。在这个过程中，张伯苓与天津基督教青年会在教育理念上的契合之处也越来越多。为了培育救国济世的人才，消除愚、弱、贫、散、私的弊病，张伯苓十分推崇基督教青年会所倡导的德、智、体、群四育并重的教育理念，并将其融入南开学校的建设之中，努力使每个学生都能养成健全的人格，实现身、心、灵的均衡发展。不仅如此，张伯苓也派南开学校教职员参与、协助天津基督教青年会举办各项活动，为基督教青年会在天津的发展壮大输送了众多人才，如南开大学的著名学者何廉、

[1]参见《天津基督教青年会事工报告》，1933 年。
[2]《天津青年·天津青年会事工报告》第 81 期，1935 年 1 月。

方显廷、张彭春、黄钰生等人都曾在东马路天津基督教青年会会所发表过学术讲演。章辑五、伉乃如、梅贻琦、王治平、杨肖彭等南开师生都曾在青年会任职[1]，而且张伯苓亦数度担任青年会会正等重要职务，经常参加天津基督教青年会组织的重要活动，并应其他地区青年会邀请，发表演讲。他在沈阳青年会的演讲就曾影响了张学良，并藉此结为忘年之交；而这位东北少帅一生都以张伯苓的学生自居，并给予南开学校的发展以诸多支持。[2]1916 年 10 月 23 日，张伯苓在辽宁沈阳基督教礼拜堂的演说主题是《中国学生今日之机会及责任》。他从因果角度要求青年学生，欲得善果，必造善因，提醒学生造善因必须做到：（一）当知中国此时有机会可乘；（二）不可因一时抛弃永久；（三）从自己做起。三者的根本是从自己做起，这样做法有三个目的：（甲）宜有哲学的脑筋，追究其所以然之故，是为理想时代；（乙）宜有科学的知识，考求其真伪之所在，作实行之预备；（丙）宜有宗教的精神，抱躬践主义，遇事不作成不止。[3]可见他将宗教观念融入其教育理念中至深。

2.支持青年会事业发展，宣传爱国爱教理念

张伯苓在天津基督教青年会发表演讲中同时宣传自己的教育理念。据不完全统计，应天津基督教青年会的邀请，张伯苓在光绪三十二年十月初七日（1906 年 11 月 22 日）晚“以学生义务为题，现身说法，谆谆告诫，洵推阅历之谈其果效可卜之于将来也。”[4]光绪三十四年（1908）四月初，在租界会所开特别茶会上，“张君伯苓、本社副董仲子凤相继演说，尽欢而散。[5]在天津基督教青年会发布的其他各式演讲预告中，也经常可以见到张伯苓的名字。宣统元年二月（1909 年 3 月）《预布下两月星期四智育演说秩序》中，就有“闰二月初四日，私立第一中学堂监督张君伯苓演说”的字样。[6]尤其需要提到的，张伯苓在天津基督教青年会举办的一些重要会议上发表了重要的演讲。宣统元年四月十八日（1909 年 6 月 5 日），天津基督教青年会举行第 13 次纪念大会，英租界工部局内之戈登堂聚集了冒雨赶来的中西男女贵宾三百五六十人。在格林、英敛之等人发表精彩演说之后，“复请私立第一中学监督张君伯苓演说”。他在演讲中说：“弟自客秋因公历游欧美各大名埠，到处皆有青年会所，即寄宿其中，借以调查事件，深知此会于青年交友之道裨益良多。缘青年易受诱惑，若无良师益友，彼此观摩，实属可危。本埠自庚子乱后，景象日新而繁华靡丽之场亦因之扩充，不有青年会

[1]侯杰、秦方著：《张伯苓家族》，石家庄：河北教育出版社，2004 年，第 59 页。
[2]参见黄秀华、刘艳敏：《张学良与张伯苓的师生情缘》，《党史纵横》2007 年第 3 期。
[3]龚克主编《张伯苓全集》第一卷，南开大学出版社 2015 年版，第 54-55 页。
[4]《天津青年会报》第 5 卷第 33 册。
[5]《天津青年会报》第 7 卷第 10 册。
[6]《天津青年会报》第 8 卷第 5 册。

所以抵制之，前途之流弊伊于胡底？倘能得泰西宗教诸邦为善之勇力奋勉策励，与之齐驱，以求人格之优胜，程度之高尚，斯为急务。至流俗所固有者，自不必取法泰西矣。”他的演说既突出了基督教青年会的国际化特质，又表明对欧美宗教、文明择善而从的态度，赢得听者的赞许，“众皆鼓掌称善”。[1]

不仅如此，张伯苓还在宣统二年八月（1910 年 9 月）举办的《第九次阐明圣经大会》上，就圣经与国家之关系发表演讲，与其他讲者一起阐明圣经与开民智、正民德、改良风俗、修明政教的关系，强调圣经为立宪之本，是兴国之确据。[2]同年十一月五日（1909 年 12 月 17 日）发表的《星期宣讲》中，特别预告：“月之初七日午后三句钟，仍于经司胡同会所聚会，特请私立第一中学监督张君伯苓宣讲学界青年进德之方。为在原会所末次德育宣讲，冀诸君届时惠临。”[3]这一时期，不论是在天津基督教青年会的租界会所，还是在城内会所[4]，也不论是德育宣讲[5]，还是智育宣讲[6]，都留下他的思想和智慧。在《青年合会第六次大会通告》中，张伯苓被列在讲员的首位[7]。1920 年 5 月 12 日，张伯苓受邀参加苏州城市基督教青年会筹办会发表演讲提到：“欲立民国之基础，在社会；社会之进化在人民。我国之所以依然故我者，亦人民缺乏常识与责任心，有以至此。教育、实业、公益、慈善等事，为建筑社会之要素，而其进行之原动力，则自国民人人能负责任始。望诸君于今日始，各人团结精神，从事社会事业，积极进行。青年会亦社会之一，故创办青年会，实当务之急，但须努力，事无不成。”[8]

作为从甲午战争前后成长起来的知识分子，张伯苓在严复等人的影响下，一直把“开民智，鼓民力，新民德”[9]视为自己的神圣使命。皈依上帝，加入天津基督教青年会，则使他借助宗教的力量开辟出一条重建中国人心灵，实现救国理想的崭新道路。在他看来“我因为得着耶稣基督的帮助，我才起始信宗教。所以我说我的基督宗教的信仰，实在发生于我的爱国心”[10]。在张伯苓的头脑中“爱主”与“爱国”两个理念的践行可以并行不悖，毫不冲突，中国人应该“用这宗教的能力，改造社会，使国家的

---

[1]《天津青年会报》第 8 卷第 16 册。
[2]《天津青年会报》第 9 卷第 17 册。
[3]《天津青年会报》第 8 卷第 34 册。
[4]《天津青年会报》第 8 卷第 12 册。
[5]《天津青年会报》第 9 卷第 4 册，。
[6]《天津青年会报》第 8 卷第 13 册，。
[7]《天津青年会报》第 11 卷第 13 册。
[8]龚克主编《张伯苓全集》第一卷，南开大学出版社 2015 年版，第 130 页。
[9]有关民智、民力、民德的论述，参见王栻编：《严复集》，中华书局 1986 年版，第 13-15 页。
[10]张伯苓著：《基督教与爱国》，载崔国良编：《张伯苓教育论著选》，北京人民教育出版社，1997 年，第 152 页。

地位不在外国之下。”[1]也就是要用宗教的方法，鼓励自己的爱国之心，增强自己的爱国之力，提高国家的国际地位。将基督精神从帝国主义在中国的侵略言行中离析出来，这是近代中国基督教知识分子所必须完成的任务。所以张伯苓在创办的南开学校的过程中，为了实现教育救国之理念，确立了这样一些训练方针。一、重视体育，以为强国必先强种，强种必先强身。南开学校自成立以来，就十分重视体育活动的开展，希望每个学生都有坚强的体魄，健全的精神，并不仅仅盯着几个锦标。因此对于体育设备，运动场地，力求完善，体育组织，运动比赛，力求普遍。为达到提倡运动的目的，他还组织和推动学生参加各种运动会，提高运动成绩。二、提倡科学。中国科学不发达，物质文明远远落后于其他国家。为扭转这种局面，张伯苓希望通过开通民智，破除迷信，引起国人对于科学研究之兴趣，促进物质文明发达。三、团体组织。张伯苓针对国人团结力薄弱，精神涣散之弱点，切实倡导并鼓励学生自动组织、建立各种课外组织，通力合作，团结负责，开展各种团体活动，使学生能够有更多练习做事、参加活动的机会，提高社会活动能力。正因为如此，南开学校的社团活动非常活跃，学术研究、演讲、出版、新剧、音乐、体育等课外活动进行得有声有色，引起社会的普遍关注。关于团结力的重视，1917 年 8 月 18 日张伯苓离津赴美途经日本，在东京中国青年会召开的欢迎会上的演讲词中提到：“南开学生尚未入社会做事已有团结势力，悬理想以测将来，结果如何？亦从可知矣！……将来在社会做事，非有团结力不可，否则必不能成功，此即团体之效力也。”[2]四、道德训练。张伯苓认为教育为改造个人的工具，但教育范围，绝不可限于书本教育，知识教育，而应特别注重人格教育、道德教育，所以他经常向学生们阐述行已处世之方，以及求学爱国之道。五、培养救国力量。通过时时刻刻都可以进行的训话，讲解国际形势、世界大事，向学生灌输民族意识，增强国家观念。使学生们既有爱国之心，又有救国之力。归纳起来，就是讲求“公能”，培养学生爱国爱群众之公德，与服务社会之能力。他把“允公允能”作为南开学校之教训，足以治民族之大病，造建国之人才，张伯苓创办的南开学校目标一贯、方法一致。

张伯苓在 1921 年 4 月 7 日上海中华基督教青年会全国协会新会所开幕式上演说提到：“青年会之所以一日千里者，因各处欢迎之故，而各处之所以欢迎，又因其能供给人之需要故。且青年会有活动力，有变化性，能审机度势，以应付社会各方面之要

[1]《南开周刊》第 1 卷，第 5、6 号。
[2]龚克主编《张伯苓全集》第一卷，南开大学出版社 2015 年版，第 84 页。

求。”[1]

3.教育救国之具体体现：体育教育、戏剧教育

张伯苓在创办的南开学校的过程中，为了实现教育救国之理念，确立了“强国必先强种，强种必先强身”的教育理念。他曾强调：“教育里没有了体育，教育就不完全”[2]。南开学校自成立以来，就十分重视体育活动的开展，希望每个学生都有坚强的体魄，健全的精神。因此对于体育设备，运动场地，力求完善，体育组织，运动比赛，力求普遍。为达到提倡运动的目的，他还组织和推动学生参加各种运动会，提高运动成绩。作为一所刚刚建立和发展起来的私立学校，南开的经费常常处于入不敷出的状态，但在体育教学和设施建设等方面，张伯苓总是慷慨解囊，毫不吝惜。学校不仅修建了大操场，田径场、足球场、篮球场、排球场、棒球场和网球场也是一应俱全，甚至连社会上还不多见的冰球场也可以在南开看到。

张伯苓深知，学校体育教学的质量和竞技运动的水平同体育教师素质的高低有着直接的关系。因此，他不惜重金，聘请很多专业体育教师来南开任教。这些体育教师大都具有高等院校体育专业的学位，有的还有在外国大学体育专业进修或者留学的经历。如总领南开大、中、女、小四部体育部的主任章辑五就毕业于直隶高等学校，后来留学美国，获得了哥伦比亚大学师范学院体育硕士学位。而带领南开篮球队四处征战、创造辉煌业绩的体育教员董守义，则毕业于协和书院大学部，也曾到美国春田学院体育系进修。女中体育教员张淑悌则毕业于北京师范大学体育系。

张彭春更是将体育运动的作用上升到振奋精神、激励爱国心的高度，鼓舞学生积极参加体育运动。他在南开学校修身班上演讲时，就曾强调体育运动的“鼓舞人精神振发”和“激发爱国心”的功效。“在竞争之时，譬如赛跑，彼一刹那间心专目注，竭全身之力，以冀必得者，为一目的物。是时可谓万念全无，专谋是举。危险祸患，在所不惧。常能操练此种身心，则将来置身社会，敢决必胜”[3]。“运动员比赛时决非个人之荣，实因代表其团体以征赛数，而竭力前争勇气不竭……是心发达之，即可成坚固之爱国心，来日成爱国之事业”[4]。1927 年 10 月，在南开中学会议厅召开天津体

---

[1]龚克主编《张伯苓全集》第一卷，南开大学出版社 2015 年版，第 143 页。
[2]王文俊：《张伯苓教育言论集》，南开大学出版社，第 258 页。
[3]《体育运动在教育上的价值》，崔国良编：《张伯苓教育论著选》，人民教育出版社 1997 年版，第 357 页。
[4]《体育运动在教育上的价值》，崔国良编：《张伯苓教育论著选》，人民教育出版社 1997 年版，第 357 页。

育协进会成立会，张伯苓等 5 人被推举为名誉会长，通过《天津体育协进会章程》，会址设在天津基督教青年会内。[1]

张伯苓认为，创办新教育，造就新人才必须培养学生多方面的才能，而新剧表演则能够很好地锻炼学生的演说和表达能力，培养和塑造学生的道德品质，沟通学校生活与现实社会。随着这一理念的不断丰富和发展，张伯苓逐渐形成这样的观念：戏院不只是娱乐场，更是教堂、宣讲所、教室，能改革社会风气，提高国民道德。这正好契合了他长期以来改良社会的理想，而在学校和社会上推广新剧表演，则正是实现这一理想的重要手段和工具之一。1909 年 10 月 17 日，是南开学校五周年的庆祝日。这一天，在严范孙家的东院，张伯苓亲自主编、导演的新剧《用非所学》正式公演，成为南开新剧的起点，也是华北范围内新剧的发轫。直到三十年代末，还有南开同学对《用非所学》之作用津津乐道："三十年前，有此佳作，实属空前。而全剧寓意，至今价值仍不稍减，校长诚可谓我国话剧第一人矣。"[2]

1914 年，为了更好地推动南开新剧的发展，张伯苓组织师生成立了南开新剧团，成为南开学校新剧表演正规化和组织化的开端。新剧团的成立，标志着南开的新剧发展进入了一个新时期。但成立之后不久，新剧团就面临着导演缺乏的问题。南开早期新剧一直都是由张伯苓一人执导，通过数年的实践，他深深体会到，导演是一部剧作的灵魂，必须选拔一位称职的人来担此重任。在此情况下，张彭春深厚的西方戏剧理论功底和难得的创作经验很快便得到了正在为新剧团物色导演的兄长、南开学校校长张伯苓的赏识。于是，张彭春开始在中国现代新剧发展史上演绎出浓墨重彩的一笔，推动着南开新剧不断走向辉煌。

早在 1913 年转入哥伦比亚大学留学期间，张彭春就开始醉心于学习和钻研西方戏剧。除了一如既往地对西方戏剧理论进行学习和研究之外，他还开始尝试着撰写戏剧剧本，进行话剧艺术创作。1916 年，结束留学生涯的张彭春从美国重返故乡天津，到南开学校任教。

张彭春带给南开的第一件礼物就是导演了自己在美国创作的写实独幕剧《醒》。该剧讲述的是一个刚刚从海外归来的留学生陆，到自己昔日的好友、如今的"贪污审查员"冯家中拜访，充满理想的陆不满在现实中变得有些谨慎、事故的冯，却没有想到他的朋友就在当天夜里被枪杀。残酷的现实使陆开始省悟，并且越发坚定了他改造

[1]《大公报》，1927 年 10 月 21 日。
[2]《南开校友》第 4 卷第 3 期。

社会的决心。张彭春不仅担任该剧的导演，而且还在剧中亲自扮演男主角陆。《醒》剧演出之后，立即受到了南开师生的一致好评。首演之后的第二天，周恩来便在校刊《校风》上撰文，称赞该剧“颇多引人入胜之处，佳音佳景，两极妙矣”[1]。

1918 年 10 月，张彭春执导了新剧《新村正》。该剧经过了将近一年时间的筹备，从编写剧本、选派角色，到排演、邀请校外名家前来指导，无不凝聚着张彭春的大量心血和汗水。《新村正》一剧共分五幕，以天津农村为背景，叙述了一个农民皆曰可杀的恶霸地主在辛亥革命之后当上村正的故事，展现了中国社会的复杂性。值得一提的是，张彭春将欧美戏剧理论成功地融入了剧本的改编之中，力求合于“西洋新剧理论”，使《新村正》一剧打破了团圆主义的传统结局方式，从而给人以耳目一新之感。该剧一经公演，便在社会上引起了极大的轰动。一些全国发行的报刊纷纷发表文章，不仅肯定了《新村正》在艺术上取得的成就，而且盛赞该剧是“中国新剧中最合西洋新剧原理的杰作。全篇的精彩，就在这‘旁射侧影、涵蓄不尽’八个字中”。作为五四运动发源地的北京大学，在五四运动中两度将《新村正》搬上舞台公演，由此可见其社会影响之深且广。《新村正》的成功，标志着南开新剧团从此进入了一个蓬勃发展的新阶段，不仅充当了五四运动的先行军，而且推动着二三十年代南开话剧演出高潮的到来。从此，南开新剧表演在社会上声名鹊起，而张彭春也已成为南开新剧团的灵魂人物。

张彭春从 1916 年开始执导南开新剧团，到 1936 年结束其导演生涯，其间陆续导演过几十个颇有影响的剧目。在这些剧目中，既有他自己编导的反映中国社会现实的剧目，也有翻译和改编自外国名家所创作的经典话剧的剧目。张彭春或完全按照原著进行演出，或将原著情节和人物中国化之后再加以表演，由此将果戈理、王尔德、易卜生、莫里哀等世界著名剧作家及其作品引入中国，为南开学生打开了通向世界话剧艺术舞台的大门。

4.青年会与张氏兄弟共度南开大学初创之时艰

在张伯苓筹办南开大学的过程中，天津基督教青年会也给予了许多实际的帮助。张伯苓曾到美国进修并多次赴美国各地开展募款活动，都得力于基督教青年会，特别是格林的介绍和联系。作为天津基督教青年会的社团刊物，《天津青年会报》对张伯苓出访欧美、考察教育的活动进行了追踪报导。在《会员赴东》这则消息中，就记述

[1]《校风》特别增刊，1917 年 1 月。

了张伯苓出访的一些情况："张君伯苓于前月二十三日，偕直隶学务公所图书课副长李君芹香，乘官升轮船，赴申。二十九日，本社接到上海青年会干事骡君来电云：张李二君，已追及天佑丸，开往东京矣。"[1]在后续报导《东瀛鲤书》中，言及"兹得会员张伯苓先生来函，伊刻下已离长崎乘轮赴纽约，与同舟共济之诸国人士，无不相善。敬告海内相知如有信函见教，务于两三星期内寄往纽约，信面可书（123E.28th.St.New York City.）当能收到。此即往欧洲去云。"[2]不久，该报进一步报导说："本报兹闻张君至华盛顿纽约城，该处官绅商学各界，无不欢迎接待，现闻先生已赴英国游历矣。"[3]在美期间，张伯苓就寄宿在美国基督教青年会。更重要的是，借助美国基督教青年会，张伯苓一方面为中国的教育发展争取广泛的经济资助和道义支持，另一方面也向美国各界人士展示了博大精深的中国文化，及其重建中国人心灵、推动教育现代化的坚定决心。在中美民间文化教育交流中，张伯苓扮演了文化使者的重要角色。

1916 年 8 月初，张彭春怀着"教育救国"的雄心壮志留美归来，任南开学校专门部主任。由于在美国留学时已经体认到世界进入激烈竞争的时代，所以他坚持认为"欲挽社会，非有一般知识高超，道德纯厚之新少年，其眼光、其魄力，均不足以促进其事业。徒志不足有为，识高方见经济"[4]。为此，张彭春提议筹办大学。1916 年 8 月 21 日，张彭春在新学年开学典礼上首次公开发表创办南开大学的意见。8 月 22 日，张彭春又邀集了南开学校专门部的师生进行座谈，讨论改办大学的问题。张彭春的这一提议在南开学校的师生中引起了很大的震动与反响。严范孙和张伯苓也都很重视，并且接受了创办南开大学的建议，延请张彭春开始草拟改组大学的设想和计划。1919 年 2 月 4 日，成立了南开大学筹备课，张彭春为筹备课主任，主持南开大学的筹备事宜。事实证明，张彭春提出的南开学校增设大学部的建议为南开大学的建立发挥了重要的作用。因此，张伯苓后来称张彭春为"南开大学的计划人"。此外，在清华学校大学部的筹办过程中，张彭春被聘为清华教务长。张彭春为众望所归，对清华学校改办大学做出很多实际贡献，为其教育目的与教育方针的确立、课程学制的设定等各个方面出谋划策，极大地推进了清华学校改革的顺利进行。

三、张氏兄弟中国教育体制现代化理念在南开大学创建过程中的具体体现

[1]《天津青年会报》第 7 卷第 21 册，1909 年 7 月 4 日。
[2]《天津青年会报》第 7 卷第 24 册，1908 年 4 月 19 日。
[3]《天津青年会报》第 7 卷第 36 册，1908 年 11 月 20 日。
[4]有关民智、民力、民德的论述，参见王栻编：《严复集》，中华书局 1986 年版，第 13-15 页。

1. 基督教信仰支撑张伯苓克服南开大学初创之艰辛

透过张伯苓、张彭春在中国近代教育史上的人生轨迹，深入考究其言行，便不难发现：他们为“中国教育现代化”所做出的努力与奋斗，成为其一生的华美篇章。张伯苓大胆学习、吸收、借鉴了很多来自西方的“洋货”教育，并亲自前往国外考察。因此说，他创办新式学校与对外国教育的考察以及借鉴有着莫大的关系。他尝言：“益信欲救中国，须从教育着手，而中学居小学与大学之间，为培养救国干部人才之重要阶段，决定先行创办中学，徐图扩充”[1]。张伯苓在南开大学第四学年第一学期始业式上的演说题目是：培养领袖人才救吾华民族——南开大学成立之动机，他提到“南开大学系由中学部所产生”，3 年的发展使学生人数由数十人到三百数十人，得八里台学校用地数百亩来建设新的校舍，得美煤油大王捐款建设科学馆解决经费不足，得知名教授支撑等都是南开大学的幸事[2]。对当时办学之艰辛，张伯苓总结说：“此次大学成立之动机，系第三次之试验，此后将打破艰难，永无止息。至成立之历史，则一由外界之帮助，二由内部之增长——校舍扩充，学生增加，教授得人。而教育之目的无他，在求此解决吾华困难问题之方而已。此问题吾知非一时所能解决者，然百尺高楼从地起，事无大小，全在精神。《圣经》有言：‘对小事忠心者，对大事亦必忠心’。故吾敢语诸生，凡事不在成功，不在失败，只视其如何竞争。今吾辈既生此时艰，万勿轻视自身，须记汝‘责任大’，‘机会好’，志向一定，前途正远。人谓南开今日虽小，后望方长。”[3]由此不难看到张伯苓的自信与远见及其对基督信仰的笃信。

南开大学是当年严范孙、张氏兄弟所创立的一所私立大学，成立时约有 100 学生，到第一届毕业生只有 21 人毕业，到 1937 年抗战前夕第十五届毕业生才 60 余人，学生总数才有 420 余人。[4]虽然办学规模不太大，张伯苓为创办南开大学，付出很多心血。他于 1917 年 8 月到美国哥伦比亚大学师范学院研修高等教育，获得进一步学习和传授知识的机会。张伯苓还与严范孙等人一起先后考察了芝加哥大学、哥伦比亚大学、旧金山大学等高等学府，详细地了解教育制度、机构设置、学生培养等方面的情况。与此同时，张伯苓还与凯尔鲍德里等美国著名教育学家进行了比较深入的探讨。张伯苓还广泛接触了正在美国学习的中国留学生，了解他们对美国大学的印象以及各自在美国大学求学的经历和体验，以为将来在中国创办高等院校提供某种借鉴。在美国学习和考察期间，张伯苓曾于 1918 年 3 月在哥伦比亚大学师范学院发表英文演说。他在演

[1]张伯苓：《四十年南开学校之回顾》，崔国良编：《张伯苓教育论著选》，人民教育出版社，1997 年版，第 311 页。
[2]梁吉生：《张伯苓的大学理念》，北京大学出版社 2006 年版，第 14-15 页。
[3]梁吉生：《张伯苓的大学理念》，北京大学出版社 2006 年版，第 14-15 页。
[4]梁吉生：《张伯苓的大学理念》，北京大学出版社 2006 年版，第 157 页

说中十分明确地指出："余上次环游世界，考察中国需要最宜之教育制度，结果获得两种需要者：一则英法美之制度；一则日德之制度……敝校南开，多半以是二者为圭臬。"[1]实际上，在此后一段时间内，就南开学校整个体系而言，中学侧重日德式的纪律性教育，而大学侧重英美式的自由化教育。司徒雷登曾为 1948 年美国为纪念张伯苓七十岁诞辰出版的 There Is Another China 一书撰写导言《私立大学的拓荒者》，肯定了张伯苓创建中国第一所私立大学付出的辛劳与业绩。张伯苓创办中学有了一定成绩之后，希望自己的学生毕业后能继续读书，通过私募捐资的形式兴办私立大学，认为张伯苓是一位有创造精神的拓荒者。[2]

2.南开大学初创的不适与调整

"张伯苓从早期仿效日本式教育到南开大学成立后，又推行美国化教育，他这样大刀阔斧、范围广泛地引进西方教育，在当时中国各学校中是比较突出的。"[3]但值得注意的是，无论张伯苓追求欧美化的"洋货"教育的初衷是什么，事实上，南开大学的教育模式和当时中国社会的实际状况出现了比较严重的脱离。从南开中学直接免试升入南开大学学习的周恩来后来曾回忆说："五四时候，我跟张伯苓先生说过，我从中学三年级起，耳朵里就不大听中国话了。除开国文还有一个中国先生讲中国话外，英文、代数、三角、几何、历史、地理、物理、化学……都是用英文教，用英国的教本。直到现在，还有一些科学术语，要我说成中国名字，我还说不出来。你们看，把一个青年搞成这个样，还有什么办法跟中国的实践相结合呢？"[4]当然经过反思调整，南开大学人才培养越来越注重国家的现实需求，同时注重砥砺学生品行。1925 年 11 月 25 日，张伯苓在南开大学商学会成立会上发表演讲《熏陶人格是根本》，提到：现在的南开大学有文、理、商、矿四科，"南开大学教育目的，是在研究学问和练习做事。做事本就是应用学理，将平日所得来的公律、原则、经验应用出来到实事上去。研究学问固然要紧，而熏陶人格，尤其是根本。"[5]同时提出了他的政治观，即"先办实业，后谈政治。从实业中拿些钱出来，去办政治，不是从政治中拿些钱出来，去买议员，这种先实业而后政治，就是我的政治梦。"[6]

不断加深对中国学校教育当何去何从理解的张伯苓，充分展现了一个处于转型时

[1]张伯苓：《中国教育之两大需要》，崔国良编：《张伯苓教育论著选》，第 62 页。
[2]梁吉生：《张伯苓的大学理念》，北京大学出版社 2006 年版，第 125 页。
[3]郑致光、杨光伟编著：《张伯苓传》，天津人民出版社 1989 年版，第 53 页。
[4]转引自梁吉：《张伯苓教育思想研究》，辽宁教育出版社 1994 版，第 45 页。
[5]梁吉生：《张伯苓的大学理念》，北京大学出版社 2006 年版，第 20 页。
[6]梁吉生：《张伯苓的大学理念》，北京大学出版社 2006 年版，第 21-22 页。

期的教育家勇于超越自我的卓然风范。经过数年的慎重思考，张伯苓适时转变自身的教育制订了《南开大学发展方案》，对以往的教育方式方法进行了重大调整，反对偏重“洋货”的教育倾向，提出以“土货化”为南开大学日后发展的根本方针。方案得出“中国大学教育，目前之要务即‘土货化’”的结论，并将“土货化”阐释为“知中国”、“服务中国”。最后，方案对学术研究提出了认识社会、服务社会等具体要求，即“各种研究，必以一具体问题为主”、“此问题必须为现实社会所急待解决者”、“此问题必须适宜南开之地位”。[1]1929 年，张伯苓再次赴欧美各国考察教育，并在回国后的一次欢迎会上明确地指出：此次考察与以往的不同之处在于：“教育的考察以前是注意学校的组织、外形，现在的考察不应如此了，因为我看过的学校不知有多少了。现在的考察教育便是考察社会。教育是解决社会问题的，各国的情形如何？一切政治经济的状况如何？教育怎样解决他们这些问题？所以，教育与社会很有关系。”[2]对于完全效法西方、脱离中国实际的教育方法，张伯苓提出了严厉的批评与自我批评，充分显示出他对这一问题已经形成了非常深刻的认识。他又谈到中国人的弱与私的问题，强调“中国人个人的不健全，乃是我们的历史使然，一代一代地传下来，形成微弱的身体，所以我们身体的健壮是要紧的……我们在学校里绝不应该像现在一般人一样。再就是众人的强，许多人能联合才有力量，能联合才能致胜，才有势力……我们南开的师生要彻底地努力地做下去，锻炼我们的身体强壮起来，一代不行可以往下传，终有强健之时。还要联合，我们的团体要坚固，以便增加我们的力量”[3]结合中国实际，提出自己的教育主张。可见，此时的张伯苓的教育思想已更加趋于理性和成熟，既不与复古主义为伍，也反对“全盘西化”的倾向，而是坚持走适合中国国情、具有中国特色的南开教育发展道路。

3.教育救国理念，与“公能”教育的体现——与时俱进，愈挫愈奋

1935 年 4 月 28 日，在《南开校友》第 6 期，刊出张伯苓一篇文章：“对于南开校友的展望——燃起了复兴民族之火”，文中提到“我个人是主张教育救国的。南开学校永远是随着时代进展的，以后对于学生之如何训练，课程之如何切实，当然更要与时俱进。可是我们南开的校友，也不能为时代之落伍者。诸位校友或在中学毕业，或在大学毕业。在学校的时候固然都能努力求学，但出了学校置身社会，因职业与环境的关系，恐怕对于求学的志趣没有像在学校那样浓厚，所以想引起校友的读书兴趣，比在校的学生困难。好像我们南开的校友都有一种所谓南开精神，并且诸位在社会上，

[1]参见《南开大学发展方案》，王文俊等编：《南开大学校史资料（1919—1949）》，第 38—39 页。
[2]张伯苓：《中国的富强之路》，崔国良编：《张伯苓教育论著选》，第 190 页。
[3]《南开双周》第 4 卷 2、3 期，张伯苓赴欧美考察后在南开的演说。

也全有相当地位，只要不甘安逸，做起来也很容易。”[1]对于南开校友，张伯苓提出四点要求：其一求怎样做人的知识；其二要有团体组织；其三要有求知识的方式；其四努力于有益国家的事业。张伯苓校长对毕业生的要求也是很高的，即使毕业也要不断修为做人和做事的本领。

抗战期间，南开受到严重破坏，但是年逾花甲的张伯苓仍信心百倍为南开事业操劳。1939 年 10 月 9 日，在教师节重庆南开中学教职员聚餐会上，张伯苓发表讲话,提醒老师们要“专心致志于教育工作，不仅有乐趣，也不至于冻馁。”重申自己的对“公”理解，提醒老师们要“教学相长”。在发言中，张伯苓还强调“南开以前一贯的是提倡救国教育，抗战以后又提倡建国的教育。将来南开复校一定仍在天津八里台，因为我国东南、西南与西北都有利亦有其弊，唯有东北发展的希望最大，所以南开大学将来仍要在东北重建。英国有牛津、剑桥等校早就人才，帮助国家。我们盼望我们南开大学也能早就人才，帮助国家。”[2]张伯苓校长将学校命运与国家命运结合起来，坚定表达复校决心，他认为南开大学现在国内也是有数的大学，最大的优点是有优良的中学基础，大学可以自中学取材，他认为这种以中学帮助大学发展的办法，实在是最好的方法。当时张伯苓校长 63 岁，但他说：“我觉得前途真是无限光明的。我的年纪恐怕不会允许我再做什么，但是我决不停止！”其实在当年的 9 月，南开大学经济研究所就已经在重庆南开中学内恢复，何廉任所长，方显庭为代理所长，张伯苓为当然董事，招研究生 10 人，正式开始工作。[3]后来张伯苓多次提到复校事宜，在 1944 年 10 月 17 日南开四十年校庆日，时年 68 岁的张伯苓在《四十年南开学校之回顾》中提到“兹当南开十周年校庆佳日，吾人回顾以往之奋斗陈述，展望未来之复校工作，既感社会之厚我，倍觉职责之重大”，提倡五种训练：重视体育、提倡科学、团体组织、道德训练、培养救国力量等，概括为“公能”二字，目的在培养学生爱国爱群之公德，与夫服务社会之能力。张伯苓总结学校发展的重要因素有三：一是个人对教育之信心；二是同人之负责合作；三是社会之提携与赞助，当然他认为还有“吾人救国目标之正确，‘公能’训练之适当，学生来源优秀，校风之纯良朴实”等其他因素。[4]在 1945 年 1 月 20 日张伯苓发表了“从世界大势说到南开前途”演说，他提到战后南开复校计划：“重庆南开继续发展；天津南开首先恢复”，张伯苓提到将南开大学仍设在天津旧址，重在专门学术研究工作。

[1]《南开校友》第 6 期。
[2]梁吉生：《张伯苓的大学理念》，北京大学出版社 2006 年版，第 42-45 页。
[3]龚克主编《张伯苓全集》第十卷，南开大学出版社 2015 年版，第 160 页。
[4]梁吉生：《张伯苓的大学理念》，北京大学出版社 2006 年版，第 49-69 页。

作为张伯苓教育思想的补充和完善，张彭春所阐述的很多重要教育观念和教育方法，对南开学校的教学工作和中国教育现代化的开展产生了很大的影响。在美国留学期间，张彭春师从杜威，深受杜威思想的影响。早在 20 世纪 20 年代初，杜威在中国大力宣传“学校即社会，社会即生活”的理念时，张彭春的博士论文《从教育入手使中国现代化》则明确地提出了自己的主张。他在 1927 年 6 月 21 日—7 月 2 日南开中学召开的暑期“学校改革讨论会”上就明确指出：“现代教育的目的在于使中国现代化”。其时，“教育救国”之说刚刚浮出水面，世人颇多微词。而张彭春则力排众议，大胆提出‘教育救国’容或‘迂缓’，但并非不切实际。恰恰相反，教育发展是中国现代化最基础、最实在的一项系统工程，“方今之世，浊浪滔滔，时衰国危，有志之士莫不各抒其所见，谋所以补救之方：如所谓‘积极革命’，所谓‘振兴实业’，所谓‘整理财政’……比比皆是也。凡此种种，就其本身而言之，固各有其相当之意义，然究系枝枝叶叶之办法，终非根本之计划。欲求其先着眼于深微之处，续致其最迂缓之力，终乃谋国家百年之大计，如教育者殆不多见也！教育救国之说，容或近于迂阔，然其所期望于未来者则至大：其求者乃永久之建设，非暂时之破坏；其所注意者乃底层之培植，而非表面之虚饰。故无论众议如何，吾人为根本上之解决计，固舍此道莫由也。”[1]他的这种教育观——教育是民族救亡、社会改造的支点，是中国成为现代化国家的必由之路，——到今天仍有很强的现实意义。

张彭春不仅见解深刻，而且通过身体力行的方式直接推动中国教育现代化的历史进程。张彭春除了在南开大学和清华大学的建立、发展中起到开拓性的作用，对中国高等教育的发展贡献非凡外，也曾专心致力于中等教育的研究和教育、管理实践。

自离开清华重返南开之后，张彭春作为助手协助张伯苓管理学校各项工作，可以说是独当一面。这一时期，张彭春将主要精力置于发展中国现代教育，特别注重与中等教育的研究和实践相贯通。成熟的教育理念无论是在南开学校事业发展与南开大学创建中，都起到了重要作用。1927 年夏，张彭春主持召开了南开中学学校工作改革讨论会，并邀请部分同学一起参加。在会上，张彭春主讲开辟的经验与教育等问题。9 月，在开学式上，张彭春作了《如何使学校工作得较高的效率》和《先生究竟要教什么呢？》[2]等报告，十分明确地提出了发展现代教育乃是挽救国家危机、实现民族复兴的最基础、最实在的一项工作的重要观点。此后数月间，张彭春又在各种场合连续发表

[1]《南开周刊·临时增刊》第 1 号，1927 年 9 月 6 日。
[2]参见《南开周刊》第 28 期，1927 年 9 月 26 日。

多次演讲，如《学校工作改革的意义及改革后的新组织》[1]、《南开教育的一个新方向》[2]、《“教”“学”间的空气与“教”“学”的组织》[3]。1928 年 2 月 16 日，他又作了题为“本学期所要提倡的三种生活”的演讲，主张学生要注重“艺术生活、野外生活、团体生活”。[4]

在这些讲演中，张彭春一针见血地指出近代中国中等教育中所存在的种种问题，或是只知培养一味“死读书，读死书”的书呆子，或是脱离中国国情而照搬照抄西方教学模式。他提出，应当让学生摒弃死记硬背的学习方式，通过认真掌握学理基础上的实地观察、动手实验等方式来获取和掌握知识，以达到现代教育培养具有全面能力的现代人才的目的。张彭春将这种“求能力”的教育理念，进一步解释为“我们所最需要的是西方所以能战胜世界的那种力，用我的话来说，便是现代的能力；我们要探到他的所以创造那种东西的精神，我们要求得其方法，不只求得其结晶物，这是第一个最重要的大观念。我们大中华便可占一席地于世界，如果不这么办，教育便破产，中国前途便无法问了”[5]。因此，现代教育就是要把“教学科、教全班、教考试的成绩数”的教育观念改变为“教育感觉有变化的活人”，从而确定“以动作为主，学科为副”的教学原则。[6]张彭春还将上述思想加以总结，创造性地提出了“开辟的经验”的概念。所谓“开辟的经验”包括三个部分：其一，为个人能力的锻炼；其二，为团体生活能力的锻炼；其三，为生产技能的锻炼。[7]

作为张伯苓教育思想的补充和完善，张彭春所阐述的很多重要教育观念和教育方法，对以中学为主的南开各学部的教学工作的开展产生了很大的影响。譬如，南开很早就将社会调查课程列为学校的正式课程，对于促进学生能力的全面发展起到了不可低估的作用。1927 年初，在他的组织下，“社会观察”课列为正式课程。1937 年，他还先后发表了《广播在教育上的应用》和《怎样看电影》等讲演或文章，都是他的“使中国现代化”思想在教育上的具体反映，也是他较早提倡用现代电化手段进行语文（包括戏剧）、历史和音乐（含用短剧）教学主张的体现。正如张彭春所说：“个

[1]参见《南开周刊》第 29 期，1927 年 9 月 30 日。
[2]参见《南开周刊·临时增刊》第 2 号，1927 年 9 月 12 日。
[3]《南开周刊·临时增刊》第 1 号，1927 年 9 月 6 日。
[4]参见《南开双周》第 1 卷，第 1 期，1928 年 3 月 9 日。
[5]崔国良：《张伯苓教育论著选》，人民教育出版社 1997 年版，第 402 页。
[6]参见《南开周刊》第 28 期，1927 年 9 月 30 日。
[7]参见崔国良：《张伯苓教育论著选》，人民教育出版社 1997 年版，第 388-389 页。

人三十多年来，有时致力于教育，有时从事外交，有时也研究戏剧，表面上看起来，似乎所务太广。其实一切活动，都有一个中心兴趣，就是现代化”[1]。

四、结论

综述张伯苓、张彭春一生努力南开教育事业，我们不难发现只有充分考虑到他们同时具有基督徒和教育家这双重身份，才有可能把这两位位不平凡的历史人物真正认识清楚。正如张伯苓所言“我因为得着耶稣基督的帮助，我才起始信宗教。所以我说我的基督教的信仰，实在发生于我的爱国心。”而办教育不仅仅是让学生掌握知识，研究学问，练习做事，而且还要培养他们的健康人格，因此向学生们发出呼吁：“你们若是要强你们国家，应当以宗教爱国，不是要狭义的。”[2]这些在1918年3月份张伯苓于哥伦比亚大学进修时的演说中能得到很好的证实：“余深信今日中国最要者为联合，欲联合则必须有一公共之绳索以束缚之。是绳索不能以种族为之，以中国种族复杂；不能以宗教为之，以中国宗教繁多；亦不能以社会为之，以中国社会上利益与责任多所分歧。窃意较合宜之束缚物，即为爱国心，是即为中国若干年成立要素之虔敬孝心所可以自然变成者。……余信中国新教育最重要之目的，即为训练青年人以社会服务心。……余意解决中国之问题为教育。”[3]

审视张伯苓、张彭春不平凡的生命历程，感念他们为中国教育现代化所做出的艰辛努力的同时，也可以从一定程度上感受到受近代西方文化熏陶的中国基督教徒为中国教育的现代化做出的巨大贡献，南开大学作为非教会大学是在南开学校的基础上创建的，在基督徒张氏兄弟的努力下创建、发展、壮大起来，其教育理念与基督教的教育理念是水乳交融的，同时也正是在基督教的帮助支持下，南开学校也才克服重重困难得以在艰难的初创期存活下来，可以说那时的基督教和基督教青年会对南开学校的发展有着不可估量的历史功绩，从某种程度上基督教为中国的教育事业作出了巨大的历史贡献。

[1]重庆南开《公能报》，1946年11月。
[2]《南大周刊》第1卷第5-6号，1925年10月17日。
[3]龚克主编《张伯苓全集》第一卷，南开大学出版社2015年版，第95-96页。

“以灵修功夫，代神学教育”：贾玉铭与中国基督徒灵修学院变迁

王德龙

摘 要：中国基督徒灵修学院是由贾玉铭在 20 世纪 30 年代创办的本土化神学教育机构，其创办过程和办学理念既体现了中国基要派信徒的信仰倾向，也展现了基督教在中国的本土化实践过程。“以灵修功夫，代神学教育”的口号在一定程度上抵挡了自由派神学在中国的泛滥，同时又给中国基督教的发展带来玄学化倾向。灵修学院是华人基要派中国化实践的产物，它提倡神学教育与灵命培养并重，知识与灵修共生，造就了一批信仰坚定的华人基督教教牧人员，成为早期基督教中国化实践的典型代表。

关键词：神学教育；灵修；贾玉铭；灵修学院

中国基督徒灵修学院在近代中国神学院校史上有独特地位，一方面是因为它的教育理念重视宗教体验，注重灵修；另一方面在于它是完全由中国人自己创立的神学院校。然而目前对于神学院校史的关注大多集中在有差会背景的学校，落脚在中西文化交流层面，此种范式对于促进基督教中国化的进展稍有欠缺。中国基督徒灵修学院本土化经验和灵修化特色，符合中国人的宗教习惯，同时又带有基督教文化特质，事实上就成为 20 世纪上半期中国人处境化理解基督教的实践产物，其过程也包含了中国人对神学教育的价值取向、模式选择和运作习惯等。

一、中国基督徒灵修学院的创立

中国基督徒灵修学院是贾玉铭一手创办。1936 年贾玉铭因“温氏遗金”引发的神学院校合并而辞去金陵女子神学院校长职务。对贾玉铭本人而言，神学分歧只是其辞职的一方面原因，更重要的是他希望能够转换神学教育模式，成立一个以灵命培养为主的灵修学院。当然这种转向与贾玉铭神学思想受到弟兄会时代论思想影响有关，对传统教会体制的批判，对原初教会精神的渴望是导致这种转向的根本原因。所以贾玉

铭决定跳出差会体制，创办集神学教育与灵命培养于一体的灵修学院，这是中国传统教育与西方宗教的结合，也是神学院校模式与教会牧养方式的混合，它以民间自发的状态回归了早期教会的形态。在神学教育方面，贾玉铭认为“今日的神学院，与中世纪的修道院皆为拉玛的遗风，其分别处：古时先知学院及修道院，是以灵修为主，今日的神学院，是以教义为要。如果今日的神学院，也以灵修为第一问题，道中知识为第二问题，即可与古时的先知学院，前后媲美了。”[1]基于这种认识，贾玉铭希望能创办一所集教会功能和灵修功能于一体的独立机构，以实现在神恩中培养灵命的愿望。早在 1934 年 11 月，宋尚节造访南京时，贾玉铭就表示因新派分子反对开奋兴会以及教会腐败堕落，希望在南京设立一个信仰纯正的灵修院。[2]1936 年 1 月贾玉铭、丁立美、潘子丰、焦维真等又曾联袂到青岛，商讨筹备灵修学院。但丁立美中途为朔风所侵，染病去世，致使计划搁浅。当金陵女子神学院董事部决定在 9 月份与金陵神学院合并时，贾玉铭认为时机成熟，毅然辞职，继续其心中的梦想。他向校董会表示辞职并不是为了获取另个一职位，而是希望“随主指引专作布道工夫”[3]，把自己的精力用在灵修学院的创办上，以寻求神学教育模式的转换。事实上辞职后的贾玉铭也没有接受其他神学院或圣经学校的邀请，“贾牧师辞去金陵女子神学院院长之后，国内各有名神学院与圣经学院争相聘担任要职。惟贾牧师凡事概听上主之指导，不敢自专。故对各来请担任要职者概行婉辞……现闻贾牧师因鉴于全国中真正属灵之神学尚缺付如，故联合主内真正之基督肢体数位在南京组织开办以完全属灵化的灵修学院。”[4]由此可见灵修学院创办的原动力在于贾玉铭对转换神学教育模式的内在追求。但是理想的追求与现实总是有距离的。辞职后的贾玉铭不仅个人没有固定的收入，而且创办灵修学院的经费也没有着落，对于灵修学院的创办，贾玉铭在凭着信心等候他所谓的“神意”和“神能”，“现在我走荣耀的路，辞去神学工作，来办一个灵修院，仗着信心做去，不知道经济来源在哪里，我只知道耶稣有丰富的仓库，缺少什么，向他求向他要是了”。[5]事实上这种信心也成为后来灵修学院注重培养的内容。

在贾玉铭的计划中灵修学院最初打算创设于青岛，其中原因大概是山东地域在神学上有保守的传统，而且属于丁立美、贾玉铭等骨干人员的家乡，有众多的人际关系和教会资源可资利用。灵修学院的总体设想是“性质——不属于任何公会，一切的一

---

[1] 贾玉铭：《圣经要义》卷二，中国两会出版社 2008 年版，第 207 页。
[2] 宋天真编：《失而复得的日记——宋尚节日记摘抄》，团结出版社 2011 年，第 235 页。
[3] 贾玉铭：《本神学院教员会报告》，《金陵女子神学年刊》，1936 年，第 39 页。
[4] 《贾玉铭牧师工作近讯》，《通问报》，1936 年 9 月第 1704 期。
[5] 贾玉铭：《一位牧师的见证》，《灵声》，1937 年第 2 期。

切愿耶和华以勒；分科——（一）个人灵修（二）奋兴布道团（三）神学。”[1]然而丁立美的意外离世使这一计划搁浅。但教会媒体对这种新的教育模式却充满期望，教会界人士也对灵修学院的创办拭目以待，各种猜测萦绕在人们心头，“顷据接近南京灵光小团体者云，贾玉铭牧师、潘子丰牧师、廖恩荣女士、毕咏琴女士等，自脱离南京金陵女子神学院或圣经学院以后，即同心祷告，随圣灵指引，准备作复兴布道之工，并临时在南京组织一个灵修班，甚望在主旨意中为将来创办灵院之基础。”[2]为了明确创办目的，同时也表示创办的决心，1936 年 9 月，贾玉铭致函《通问报》说明创办灵修学院的情况，“编辑先生：顷阅贵报，一而再的有人登载关于灵修学院之消息，恐有人不明真相，兹略加说明。按灵修学院之缘起，原系灵光报社小团体多年所希望所祷告的。今同人等灵里觉得时机不能再延。虽知微弱无能，唯愿随圣灵指引，在圣道中不偏左不偏右的，从伯利恒的马棚起首，一面作奋兴布道之工，一面临时在南京有一灵修班，前途之穷通顺逆，全交主手。正在开工之始，有全国布道团之同情，即更觉教会的需要。”[3]从这个说明可以看出，9 月份，贾玉铭已经在南京筹办灵修学院的前身灵修班，并得到了基督徒布道团的支持。

基督徒布道团在宋尚节等人的带领下，事工逐渐推广，并且发展至南洋群岛。随着团体教牧人员的增多，亟需有一信仰纯正之神学院，以应其需要。贾玉铭计划创办灵修学院正好符合基督徒布道团的需求，因而得到了该团支持。1936 年 7 月 23 日，基督徒布道团在厦门鼓浪屿召开的第一次委办会通过决议，“请贾玉铭老牧师为本通讯处（注：基督徒布道团总通讯处[4]）顾问”，在 8 月 5 日召开的第二次委办会上通过决议如下：“贾玉铭牧师本其二十余年办理神学之经验，现因中国教会之需要，拟在南京创办信仰纯正之灵修院，本团应如何合作，议决：切实合作，通知全国海内各队道团代为负责祷告及提倡并随神引导予以精神上、物质上之援助。”[5]8 月下旬，宋尚节从福建返回上海，24 日基督徒布道团总通讯社正副主任汪兆翔、张周新邀约贾玉铭、竺规身等诸位牧师前往宋尚节博士住宅，开会讨论灵修学院的事情，大家一致认为灵修院的设立，是今日中国教会及各地布道团之急需，不容迟缓。会议之后，大家意念相同，可知神意如此。于是决定先在南京开办，并推选贾玉铭牧师为灵修院院长，又公推林子丰、吕云芝、王国璇太太、赵温季贞、罗道生、关相和、陆镜辉等三十余人

[1] 陈业“《贾玉铭牧师将在青岛办灵修学院》，《通问报》，1936 年 10 月第 1712 期。
[2] 《贾玉铭等脱离金陵女子神学院后在京新组灵修班》，《通问报》，1936 年 9 月第 1704 期。
[3] 《临时灵修会请求祈祷》，《通问报》，1936 年 9 月第 1707 期。
[4] “全国基督徒布道团总通讯处”设在上海康脑路五三四号荣耀会。主任汪兆翔，副主任张周新，委办有李振英、叶见元、王宗仁、林子丰、吴静聆、蔡裕。
[5] 《委办会决议案》，《全国基督徒布道团团刊》，1936 年第 3 期。

为特约董事，全国海内外各地布道团总团团长，暨各区正副委办为该院赞助员。[1]1936 年 10 月份，贾玉铭与廖恩荣、毕咏琴在南京鼓楼戴厚巷 53 号正式创办中国基督徒灵修学院。但是由于学员过多，地方狭小，于是有人奉献，提倡购买南京随家仓地四十三亩三分（在金陵女子大学旁边），地价五万元，不含建筑费。但奉献款项只有几千元。全国基督徒布道团副主任张周新随即写了《神的恩典，人的本分》一文，号召信徒奉献捐款。[2]随即灵修学院和贾玉铭也被列入基督徒布道团联祷团逐日轮流祷告的十二大事项之中，即“（七）为南京基督徒灵修学院事工及全体教职员学生灵性并所需要的地基建筑费祷告”。[3]这种祷告类似于通知性的动员，就是希望全国基督徒布道团的成员能够在经费等方面支持灵修学院的建设和运转。这也能看出全国基督徒布道团为灵修学院提供了巨大支持，在某种程度上，灵修学院成为全国基督徒布道团的附属神学教育机构。全国基督徒布道团之所以支持贾玉铭创办新式神学院，究其原因一是二者在神学上颇为认同，二是灵修学院可以为布道团培养教牧人员。灵修学院的学员来自十六个省，除几位短期退修外，其余均正式入学。1936 年秋至 1937 年春，共有 32 人，灵修科 5 人，神学科 18 人，特别生 6 人，旁听生 3 人。新旧约是学院开设的主要课程。此外还按正宗信仰，研究神道学，教会史，实用神学，及实地布道工作等。[4]贾玉铭在南京灵修学院主要讲授两门课，即圣经要义和神道学。每周一、三、五讲解圣经要义；周二、四讲授神道学[5]。南京灵修学院的开办标志着贾玉铭完全实践自己的神学追求，学院取名“灵修学院”而不是“神学院”，更体现了贾玉铭对神学教育的认识。

二 、“以灵修功夫，代神学教育”

就当时的神学教育而言，教会内部也形成了不同的观点，如对牧师的按立资格是坚持学术优先、还是道德优先？培养牧师的模式是继承学院模式，还是强调事工模式？圣灵引导是借助常规的祭祀体系作工，还是如大觉醒运动那样直接对信徒生命作工？牧养的重点应强调对体制教会的认信，还是强调个体内里生命的重生？灵修学院体现了贾玉铭神学教育思想的选择，即“以灵修功夫，代神学教育”，这种思想是对学术神学和教义神学的反动。学术神学以历史批判等方法研究《圣经》，在信仰上引发很多动摇和疑惑；教义神学则重视教规礼仪的传授，且囿于门派之争而有失偏颇。多年的神学院工作让贾玉铭深切体会到新旧神学、宗派教义对中国基督信仰根基的损害，

---

[1] 《大规模灵修学院》，《通问报》，1936 年 9 月第 1705 期。
[2] 张周新：《神的恩典，人的本分》，《基督徒布道刊》，1937 年第 1 期。
[3] 《本团联祷团逐日轮流祷告事项》，《基督徒布道刊》，1937 年第 1 期。
[4] 廖恩荣：《基督徒灵修学院的成立的经过》，《基督徒布道刊》，1937 年第 1 期。
[5] 贾玉铭：《圣经要义：小先知书》序言，香港基道书楼出版，1986 年。

也使其厌倦了重知识传授而不重信仰塑造的职业行为、重教义灌输而忽视灵命培养宗教体制，他批评说："今日在神学院中任先知之责者，须知不纯粹的教义，使人灵命受伤，比食品中有毒物更加危险，当如何效以利沙，把一切信仰不纯正的道理都除去，可以使先知、学员的灵命得着相当的养育呢？"[1] "有多少神学教授，虽是道学渊博，在课堂里引经据典，讲的津津有味，但终不能使人灵里满意……（教授）要在先知楼上，多与神有安静密切的交通，有生命能力表现出来，使多人借此得着生命；也要进先知学院，使那些已经有生命、甚望他灵性生命被保养的人，得着满足的供给。"[2]所以贾玉铭从内心希望中国基督徒灵修学院是集教会和学校于一身，注重灵命培养的灵修机构，而不是仅仅注重宗教知识的神学机构，他着重强调灵里体验和灵道感悟，反对神学见解依赖他人的圣经注释或宗派教义，牧师"非特精通圣经之学识，尤宜透达灵学之精微……教中富有经学之老夫子，未必果谙灵道"[3]，贾玉铭希望灵修学院能够以宗教体验的方式达到神学培养的目的。另外，针对社会福音派忙于社会事业，甚至连基本的神学要道都抛掷不顾，贾玉铭也委婉地提醒，基督徒如果过分地忙于开办社会事业，而忽视开办社会事业的目的，不仅社会事业的运转对于基督真理的传播没有果效，而且其本人也因为缺少灵修和内在的生命，而身陷事业之中不能自拔，以得着世上的荣耀为生活的目的，却不是为了传播福音为目的。他批评社会福音派注意不要用人的方法来做圣工，就像大卫以牛车拉本该人抬的约柜，把人的本分叫牛来代替，意虽美而法不美，"今日会中也有许多人用人的方法，作神圣工的，皆是以牛拉车。"[4]

当然，任何神学院都不会否定自己注重灵命的培养，当时金陵神学院的信纲也宣称："金陵神学院信仰以神道为教授之根基，以诸协助教会共有之福音为教授之要纲，此信仰乃古今基督教之传授心法，亦即基督教之联合势力也。 甲 承认新旧两约为神所灵感之道，为信仰行为之无上准则，且包含关于救恩诸要道。 乙 承认耶稣基督为上帝圣子，降世为人，代人赎罪，为万世之救主。 丙 承认圣灵为三位一体中之一位，作重生与成圣之工。 丁 以主耶稣基督之教会，为灵性之关系，为灵性之目的而建设，藉圣灵之能力，而无政治之权势。"[5]而灵修学院的信纲也有类似的宣告："信仰 1、本院信仰之立脚点，是站在圣经稳固的磐石上，承认新旧六十六卷，皆由灵感而来，为我们信行唯一无上之准则。2、神是独一无二，三位一体，即圣父，圣子圣灵。3、

[1] 贾玉铭：《圣经要义》卷三，第 32 页。
[2] 贾玉铭：《圣经要义》卷三，第 32-33 页。
[3] 贾玉铭：《教牧学》上册，第 84 页。
[4] 贾玉铭：《圣经要义》卷二，第 251 页。
[5] 金陵神学院董事会记录（1935 年），上海档案馆全宗档 U-124-0-4-1，上海：上海市档案馆。

基督与父原为一，由圣灵藉童女道成肉身，有完全之神性与人性，曾死于十架，替我们赎罪，复活升天，为我们中保，后必二次再来，设立千禧年国度。4、圣灵是有位格的，圣父预备救法，耶稣作成救法，圣灵则实验救法于信徒身上。凡信徒蒙召，重生，成圣，得胜等，皆由圣灵之恩功。5、凡被主救赎，受圣灵重生，一切有灵命的信徒，于基督内合为真教会，即基督的身体。”[1]对比这两个学校的信仰宣言，并不能发现太大的区别。但是这些原则性的宣称在具体操作过程中往往取决于宗教教育工作者及其背后董事会的神学趋向和态度。在实际运作的过程中，由于金陵神学院是差会体制内的教育机构，只有差会背景的董事会才有权决定信纲执行的操作方式，贾玉铭无论作为教授还是校长，都只是执行人员而非决策人员。事实上，金陵神学院信纲并不能在实际教学过程中得到贯彻，因为董事会成员跨宗派背景以及经费支持的差会来源，决定了没有操作性的信纲在诠释和执行过程中仅仅成为一种表态的文字符号，实际上不过是差会、宗派机构、神学院博弈和妥协的结果。这种协商联盟式的教育运作模式，与权威教化式模式不同，在结果上只能牺牲信纲的纯正性以求机构的合作。而在灵修学院，贾玉铭的神学修养和教界声望远远高于基督徒布道团里的人员，成为该团的权威释经者，并且能够引导团员的信仰方式，即贾玉铭将神学权威与组织权威集中起来，保证了灵修学院的教育模式既是自己神学理解的反映，也是基督徒布道团的诉求。当然，这种权威教化模式会随着权威设定的仪式和组织的固化，逐渐演化为宗派，最终也不得不去寻求协商联盟的道路，但是在早期却能因着权威的存在而实现信纲纯正的操作要求。

当时贾玉铭反对与金陵神学院合并，已经不再是一场单纯的基要神学与自由神学之争，而是对不同神学教育方式的追求以及实施不同神学教育方式决定权的角逐。金陵神学院倾向于学术化、国际化、社会化的教育方式，而贾玉铭主张灵修化、奋兴化、生活化的操练方式。贾玉铭以保罗为例描述了理想的传道人，“真传道士，即传生命，即将属天属灵的新生命，也就是基督的生命赐与人。其赐人生命的方法，不是由于教授，不是由于感化，也不是由于培养，乃是由于产生。”，即真传道人要首先是基督人，在信徒面前活出基督的形象，才能以自身的模范培育信徒的灵命。[2]而金陵神学院等教育机构培养的传道人有职业化趋势，并且很多地方受到差会或宗派僵化教义的限制，在信心和热情上没有表现出属灵的气质，却常常偏重强调教会的组织功能及其社会路线，并不能满足贾玉铭等宗教人士的需要。贾玉铭希望能够把神学教育的重心从

[1] 廖恩荣：《基督徒灵修学院的成立的经过》，《基督徒布道刊》，1937 年第 1 期。
[2] 贾玉铭：《保罗的传道妙法》，《基督徒布道刊》，1936 年第 1 期，第 47-50 页。

学术讨论和社会关怀转移到对神人之间直接的灵修方面。他们虽然并不正面攻击差会体制和宗派教义，但是他将灵修生活视为信仰的动力源泉，从传统的体制教会转移到亲密的团契小组或信徒们的志愿组织上。他们虽然游离于民间，但却散发着激情，追求人的悔改归信。

1937 年 5 月 10 日，灵修学院召开灵修学院全体委办会，贾玉铭当选为教员会主席，并主持通过“灵修学院章程”，从这个章程的内容也可以看出灵修学院所追求的神学教育模式。

灵修学院章程：……（一）宗旨 注重灵修修养，生命经验，实地练习，以求灵里的深造，实现神人一贯的生活为宗旨。（二）性质本院非脱离公会，独树一帜，亦非于公会之外，另立名目。虽非公会创立，却系会内之工作。乃各会内爱主信徒，无公会之别，亦无中西之分，通力合作，服务各教会各团体，以灵修工夫，代神学教育。首重灵性生命，及真理知识，凡事规规矩矩，按着次序，求于灵道中不偏左，不偏右，直向基督的标杆。（三）目的 1 为各会内之同工，有特别退修机会，以求更丰盛的生命，更充满的灵恩。2 为培养灵德高尚，灵力充足的传道士，有奋兴教会，引人归主的能力。3 为训练道学兼优，信仰纯正的福音使者，及布道团员，有解释圣经，保障真道的能力，宣传末世福音，以备耶稣再来，天国实现。[1]

同时在学校名称上不再称为神学院，而是改称灵修学院，体现了学校的主旨追求。贾玉铭为学校题写了校训：“基立撒勒法，雅斤波阿斯”，横批是“拉玛遗风”。从这个题词中我们可以体会到贾玉铭立志要创办培养信徒灵命的学校。“拉玛遗风”表示灵修学院要像初期教会先知撒母耳最早创办拉玛灵修院一样；“基立撒勒法”是希望学员如先知以利亚，先在“基立溪边”依靠神度分别隐藏的生活，然后在“撒勒法寡妇之地”度净炼圣洁的生活；“雅斤波阿斯”表示灵修学院要有两根圣殿的柱子，神学教育工作要建立在神意之上，以培养灵命为主。灵修学院的培养模式很好地满足了全国基督徒布道团的宣教要求，“今日教会及各地布道团之急需，合于新时代之要求，注重灵修与纯正信仰”的传道人为宗旨。学院还打破了常规的神学课程教学模式，专门设有“灵修科”，“专为祈祷读经、修养灵修”，“神学科”也“注重灵命灵知灵能之发展”。[2]灵修祈祷成为不间断的活动，“灵修 就是每日早六至七时，为个人晨更，及午后二至四时的灵修，早八时至八时四十分乃全体聚会敬拜神，每晚六时半到

[1] 廖恩荣：《基督徒灵修学院的成立的经过》，《基督徒布道刊》，1937 年第 1 期。
[2] 《基督徒灵修学院》，《基督徒布道团团刊》，1936 年第 1 期。

八时办为全体祷告会。此外还有小团体的祈祷。”[1]在办学经费方面，不仰仗任何差会等机构的资助，而是完全以腓立比四章十九节（我的神必照他荣耀的丰富，在基督耶稣里使你们一切所需用的都充足）为经济来源，教职员等皆无定薪，学员免缴学费。这种办学操作模式本身就是对教师和学员“信心”的考验和操练，它强调的是一种完全的信靠、主动的委身和团契的爱。灵修学院的诗歌是这样描述这种追求和氛围的。

灵修学院诗歌：

（一）灵修学院主所设立，根基建于万古磐石，非人创办非人组织，进行推广全凭主旨意。（二）蒙主选召为神学生，首先注重灵性生命，经义贯彻信仰纯正，高举十架为主作精兵。（三）院内生活团契敬爱，灵交密切夙夜匪懈，真理熏陶活水灌溉，气候温和喜乐满心怀。（四）亚伯拉野基立溪边，灵修胜地红尘隔断，恩雨灵风化日光天，悟道得道把福音遍传。[2]

这种简单而虔诚的办学形式让贾玉铭脱离了因教育管理、神学分歧、宗派攻击和中西争论等带来的信仰烦乱，他重新回归单纯，带领一批人以原始的、初期教会的形式，实现了福音传播与灵修生活的结合。从本质上而言，宗教是一种情感而不是理论，需要的是实践操练和精神皈依，而不是理论思辨和组织控制。灵修学院以团契的形式实现了教会与教育的合一，对中国神学教育发展有启发意义。贾玉铭的宗教教育模式在“重生”或“生命更新”等方面表现强烈，灵修学院类似于美国长老会大觉醒运动期间的“木屋学院”，更加重视传道人的生命品格塑造和教牧实践。但是灵修学院打破的传统神学院常规培养体系，对于神学生的道德要求和学术训练方面有所欠缺，思维容易陷入主观主义甚至迷信境地。然而他的好处也是显而易见的，即把学生从繁琐的经院神学中解放出来，避免了因强调学术而忽略品性的形式主义或假冒伪善等“用教”行为。

三、抗战时期及战后灵修学院的变迁

1937 年下半年，贾玉铭率领灵修学院师生迁往上海的钜鹿路，具体迁徙原因尚不清楚，但当时日本开始对南京展开进攻，也许是迫于此种形势，贾玉铭才决定将学校迁往上海。但是灵修学院在上海并没有顺利地开展教育活动，1938 年就被迫停办，结合当时国民政府的内迁战略，可以猜想学校的变迁是被动的，而且其内部也分成了两

[1] 廖恩荣：《基督徒灵修学院的成立的经过》，《基督徒布道刊》，1937 年第 1 期。
[2] 《灵修学院诗歌》，《基督徒布道刊》，1937 年第 1 期。

支，贾玉铭带领部分学生向西进入四川，而毕咏琴则北上北京，创办了“中国基督教香山灵修学院”。贾玉铭带领灵修学院迁入四川后，最初与董宜笃[1]合作，以“灵修班”的形式活动，这个灵修班后来成为华西灵工团的前身，灵修班“主讲的人除贾玉铭牧师夫妇外，还有董宜笃牧师夫妇，廖恩荣女士，王志纯牧师。每天的功课完全是注重救世福音的研究，各地方报名参加的人数很不少，因为地方的限制，只有三十二位能够加入这个班。”[2]这些人有外省来四川的女传道、教徒和内地会、圣公会传道员等，人数虽然不多，却几乎代表了全国各省，还有朝鲜国的同道。灵修班的经费由董宜笃以私人名义供给一部分，廖恩荣协助。

1939 年 11 月左右，贾玉铭认为“中国教会要有基础，必须多有中国教会用自己的力量栽培出来的宗教人才，因此特同几位同道商定开办一所圣经学院”，该学院计划设两个班，一是圣经班，凡能读圣经的人就可加入，另一个是神学班，招收高中毕业生。筹备工作由张伯绅、陶凯雨两位同道负责，拟定在 1940 年阴历正月底开学，院址拟设在成都附近。[3]后来贾玉铭等人决定恢复灵修学院设在灌县（今都江堰市）灵岩山灵岩寺旁边，名称仍旧是中华基督徒灵修学院，贾玉铭自任院长。学校于 1940 年 3 月 10 日开学，设进修科，学制 3 年，有学生 20 余人，多是四川籍内地会的同学。除贾玉铭及其妻担任宗教课外，锐地（循道会外国牧师）教教会史，孙德胜教保罗书信，包启荣（F. J. Pcrchas，英国人，内地会牧师）教宣道法，毛雅丽教音乐，张培松教教牧学。……学院的经费在贾玉铭牧师负责期间基本上是自筹。贾玉铭离去后，经费曾由华西灵工团（英国差会）和通圣会（美国差会）提供。[4]灵修学院之所以选在灌县灵岩山上，一方面是因为他距离成都较近，交通便利；另一方面是因为当时灵岩山是个宗教聚集地，佛、道、耶都在此设院讲经，世俗贤士达人也多到此休闲游乐，净化心灵，这符合灵修学院体验性教学的需要。

贾玉铭在该校依然贯彻了自己“以灵修功夫代神学教育”的理念和家庭化运转风格，在教学内容方面，学校“每天上午上课，各班课程不仅灌输真理知识，更注重灵性生命，而又特别注重灵修。各学员多在天未亮时，即早起祈祷读经。各按学院规定，在一学期中，读完全部圣经一遍，其中有数位已读完圣经两遍。下午各自灵修。晚间

[1] 董宜笃：英格兰人，贵族身份，英国剑桥大学博士，圣公会西川教区传教士。1923 年到四川成都学习中国文学三年。后到安县任牧师，同时担任圣公会会吏，差会干事，管理教区财政。讲道解经常引用孟子警句。抗战时期曾与廖恩荣、胡开祥等带领灵工团到监狱布道，并向广汉驻军连队布道。1943 年因胃病回英国治疗。

[2] 《贾玉铭在广汉召开灵修班》，《田家半月报》，1939 年第 6 卷第 11 期。

[3] 《贾玉铭筹办圣经学院》，《田家半月报》，1939 年第 6 卷第 23 期。

[4] 四川省地方志编纂委员会，《四川省志 宗教志》，四川人民出版社，1998 年，第 446 页。

有祈祷会，为教会，为国家，为中华民族归主，为世界教会等代祷。”在师生生活方面，“本院如同一个大家庭，在这家庭中，共同生活在主的爱里，度保罗亚拉伯的超世生活，物质虽简单，灵恩却丰富，不能不令我们欣感主恩不止。”[1]这种教育模式事实上就是南京灵修学院的延续。灵修学院除了“研究主耶稣救人救世的圣道以外，还要我们在生活方面，受忍耐吃苦的训练，更使我们能彼此相爱相助，实现了主耶稣的教训，故苦中有乐，乐中越乐的滋味，在任何事上，甚至与挑水做饭都能同甘共苦，气息相通。这小小的团体，真的在主里成了一个美满的家庭。”[2]这个灵修学院沉浸在宗教出世的幸福之中，在远离尘世的世界里找到了自己居于乱世而能幸福生存的道路。正当灵修学院师生沉浸在寂静主义的自足状态时，一场小风波迫使他们离开了灵岩山这个宗教圣地。原因是“1940 年暑假中，有山后农民数十名，手持刀棒对学院进行捣毁。”[3]农民为何捣毁灵修学院？原来 1940 年夏天，灵岩山当地久旱不雨，一些佛教徒散布谣言说是因为灵修学院在这个地方的缘故。当地农民于是请佛教徒摆法场求雨，灵修学院的年轻学生可能是出于破除偶像的教导，也或者是由于前期谣言的激动，所以捣毁了佛教徒的道场，从而引来当地农民的不满，捣毁灵修学院。但是从贾玉铭的思想内容来看，贾玉铭本人并不极端排斥其他宗教，只是认为其他宗教没有得到启示，对真理认识不全，即“圣贤之言论，各宗教中信条，虽不无真理，但决不能尽神道之妙”。[4]“各教中非但有其所是的教理，亦且有其保持的真理”，[5]只是对真理认识不全罢了。虽然贾玉铭在理性认识上并不排斥其他宗教，但在教育结果上却产生了一批行为偏颇的学生。这从一个侧面反映了灵修学院注重灵修而导致学生理性思维不全。

灵修学院在灵岩山已经无法与当地风俗民情相融洽，遂迁至华阳县中和场（今双流县中和镇）闵家林，以草房 10 余间作校舍继续授课。但是该地条件简陋，只是临时权宜之计，1941 年贾玉铭又带领学生迁往重庆，初期落脚重庆南山中学。后来将灵修学院校址固定在“南岸黄桷垭新村，春期三月一日即行在新址开课。”[6]由于贾玉铭在教会界颇有影响，所以灵修学院得到很多资助和支持，“在一个小庙的基础上，逐渐添修讲堂、书房、男女宿舍、厨房等置办大小房屋共六间，初具规模”。身在重庆的政界基督徒也给予大力支持，基督将军冯玉祥亲笔题写“中国基督教灵修学院”校名，国府要员张之江也为校内一清末民初建筑八角亭题写“松亭阆苑”四字。学校环境优雅，绿树成荫，无城市的喧嚣闹嚷，有山林的悠闲雅趣。当时，重庆神学院陈崇桂院

---

[1] 《中国基督教灵修学院生活概况》，《田家半月报》，1940 年第 7 卷第 14 期。
[2] 《灵修学院的一点消息》，《田家半月报》，1941 年第 8 卷第 3 期。
[3] 陈以诚：《贾玉铭与中国基督教灵修学院在四川》，《金陵神学志》， 1989 年第 2 期。
[4] 贾玉铭：《灵修日课》，山东基督教协会 1999 年版，第 86 页。
[5] 贾玉铭：《神道学》，上海灵修学院 1949 年版，第 47 页。
[6] 《灵修学院迁重庆》，《田家半月刊》，1942 年第 9 卷第 5、6 合刊。

长、美籍牧师李亚农等教会名牧曾多次来此讲学、著书、灵修和避暑，成为抗战期间重庆基督徒聚居灵修之地。[1]来自政、教两界的经济、舆论等支持，让贾玉铭在此站稳脚跟，灵修学院在重庆持续办学 16 年，一直到 1957 年才停办。期间规模不断扩大，曾以法币 12 万元买得马嘉礼夫人（美籍人）在黄桷垭文峰段 40 号房地产 5555 平方米（原数字是 500 方丈），1945 年又买文峰段亚细亚煤油公司的宿舍及地皮 15 亩，价法币 200 万元（此款有部分是外国友谊捐，其余是下江旅渝的资本家所捐）。1946 年 8 月，又买崇文路地皮 55 平方米（原数字 5 方丈）。至此，学院楼房 7 栋 32 间，地皮约 32 亩，形成解放后的全部院址规模。[2]

1941 年贾玉铭迁往重庆后不久，赵君影、何赓诗分别将十字架总部和华北神学院搬迁到灵修学院，贾玉铭任院长，赵君影、何赓诗任副院长。1944 年应何赓诗的邀请，华北神学院校友陆旋、苏佐扬北上重庆，到灵修神学院任教。[3]灵修学院依旧坚持“学校圣工，仰望主，不募捐，不借贷，过信心生活”的办学理念，在招生上要求：（一）确有得救的经验，清楚之召命，而欲前来者；（二）工余退休而欲求进步者；（三）布道工人欲特别灵修者；（四）须主内二人以上之负责介绍；（五）本科生修学三年毕业，有高中以上及大学学程，于毕业后能继续读一年者，得授予道学士之学位；（六）膳费杂费自理自备，其余一概免缴。[4]1942 年贾玉铭发表了 5 首描述自己在灵修学院生活的诗歌，兹录第 5 首如下：今坐春风化雨中，悟澈人生之究竟；复还原人真面目，完成恩主新使命；勇以铁肩担道义，乐伸爱手参化工。[5]从诗歌中可以看出可以体会当时灵修学院师生完全沉浸在一种世外桃源和心灵涅槃的境界，可谓与道俱化，心无旁骛。

随着抗战胜利，全国各地教牧工作逐渐恢复，贾玉铭决定“重庆与北平灵修学院仍宜继续进行，南京灵修学院亦急需恢复。”1946 年秋，贾玉铭回到南京，租赁山西路 81 号的房屋，恢复了南京灵修学院的工作。南京灵修学院在性质上“惟向上主负责，无公会，无派别，不论中西各教会各团体，皆为本院服务对象。教育方法首重灵性生命，与圣经一贯的真理知识。注重有经验之信仰，在灵道中不偏左不偏右，直向基督标杆。由灵性理性化达理性灵性化，被灵灌透，被道化透，灵□灵知灵能都进入基督的丰盛，作合时代需要的传道人。”在经济方面“无任何差会或教会之经济背景，不

---

[1] 吴仁敌：《基督教灵修学院》，载《重庆南岸文史资料》第 3 辑，中国人民政治协商会议重庆市南岸区委员会文史资料研究委员会 ，1987 年，第 37 页。
[2] 石胜福主编：《重庆宗教》，重庆地方志编纂委员会 2000 年，第 329 页。
[3] 赵曰北：《历史光影中的华北神学院》，中国国际文化出版社，2015 年，第 114 页。
[4] 《中国基督教灵修学院》，载《田家半月刊》1942 年第 9 卷第 17、18 期。
[5] 贾玉铭：《灵修生活》，载《田家半月刊》第 9 卷第 7、8 期。

募捐不欠债，以腓立比四章十九节[神必照他荣耀的丰富，在基督里使你们一切所需用的都充足]为唯一的经济来源、凡关心推广福音，建立教会的圣徒，皆有奉献的权利。”[1]另外，贾玉铭还在 1947 年春筹建了中国基督教南京灵光堂，并成立执事会，由贾玉铭任牧师，聚会正式改为教会。至此集灵修和牧会于一体的南京灵修学院完全恢复。1948 年底贾玉铭为了稳定上海传道人的信心，决定将灵修学院由南京迁往上海。灵修学院迁往上海后，得到国民政府行政院长张群夫人马育英（上海圣玛利亚女校毕业生）的资助，将自己在亚尔培路的花园别墅借给贾玉铭作为办学场所。但是 1949 年 5 月 27 日上海解放，张群作为国民政府行政要员逃亡台湾，其在亚尔培路的花园别墅也被人民政府没收。贾玉铭不得已带领师生另觅教学地点。此时，湘雅医学院毕业生李医生将自己在钜鹿路诊所的二、三两层楼租借给灵修学院，贾玉铭师生得以继续维持教学灵修。50 年代初新生政权将教会大学收归国有，并且进行了大规模的院系调整，神学院也在“三自”旗帜下进行了合并。当时作为灵修学院分院之一的无锡华北神学院合并到金陵协和神学院，北京香山灵修学院则合并到燕京协和神学院，唯有上海灵修学院本部保持独立，其中的原因除了多年来对神学教育弊端的顾虑之外，另一方面还是在于贾玉铭强调的是教育与生活合一的灵修操练，其培养模式并不同于传统的神学教育。1959 年 3 月份，灵修学院被关闭。

[1] 贾玉铭：《中国基督教灵修学院于南京复原通告》，《天声报》，1947 年创刊号。

藏书视角中的岭南大学教育与学术研究

周旖 苏日娜

摘要：论文从图书馆藏书这一视角，佐以一手档案等新发掘的史料，通过梳理和分析图书馆的馆藏政策、特色藏书及来源等问题，反观岭南大学的办学理念、教学方针以及学术研究。广州岭南大学是一所由广州国内外基督教人士发起筹办的教会大学，其特别之处在于她是当时中国 13 所基督教新教大学中唯一一所不属于任何教派和组织所有的学校，而其教学质量与学术研究水平一直居于全国各类大学的前列。1945 年纽约基督教大学联合董事会制定中国战后复兴基督教计划，其内容包括拟将现有大学分两等办理，岭南大学被列入第一等。由于其独特的建校背景和办学理念，岭南大学在教学方针和学术研究中都一而贯之地注重根植于中国社会，特别是广东社会的本土文化，在商科、农科的教学方面也更注重结合广东乃至中国的实际情况，使毕业生能够满足中国社会的需要；在学术研究方面，其所开展的“广东文献整理与挖掘”、西南社会调查以及“中国研究”项目等，具有鲜明的岭南特色，特别是“中国研究”已经具备了近现代学术研究的气息，不仅研究内容和选题角度十分新颖，在研究方法上也大量运用西方现代学术研究的方法，从社会学、人类学、经济学以及中西文化交流的角度，对清代以来中国、尤其是岭南地区的历史、文化与社会开展研究。对于岭南大学图书馆的藏书，以及藏书视野下的教育与学术研究的剖析，可以从一个侧面窥见岭南大学与基督教教育理念在当时中西文化的碰撞、冲突、交融、整合中如何发生、发展和变化。

关键词：岭南大学　教会大学　图书馆藏书

Abstract: From the perspective of library collection, with the newly excavated historical materials such as primary archives, this paper analyzes the concept, teaching policy and academic research of Lingnan University by combing and analyzing the library collection policy, characteristic collection and source. Guangzhou Lingnan University is a Christian University initiated by the Christian community at home and abroad in Guangzhou, which was unique in that she was the only one of the 13 Christian Protestant universities in China that did not belong to any denominational and organizational school, and Its quality of teaching and academic research has been at the forefront of the national universities. In 1945 the joint board of directors of New York Christian University developed China's post-war

rehabilitation Christianity program, which includes intending to divide the existing university into two classes, Lingnan University was included in the first class. Due to its unique school background and school-running philosophy, Lingnan University has consistently focused on Chinese society, especially on the local culture of Guangdong society, in teaching policy and academic research. In the teaching of business and agriculture, Lingnan University also pays more attention to the actual situation in Guangdong and even China, so that graduates can meet the needs of Chinese society; in the aspect of academic research, Lingnan University's carried out "Guangdong Document Arrangement and Excavation", the Southwest Social Survey and the "China Research" project have distinctive Lingnan characteristics, especially the "China Research" have the modern academic research breath, since not only the research content and the topic angle is very novel, but also make great use of the western modern academic research methods, and it carries out research on Chinese, especially Lingnan area's history, culture and society from the perspective of sociology, anthropology, economics and cultural exchange between China and the West since the Qing Dynasty. The analysis of the collections of Lingnan University Library and of the educational and academic research under the view of book collection can reveal the origin, development and changes of Lingnan University from a glimpse of the collision, conflict, blending and integration of the Chinese and Western Cultures in Lingnan University and Christian Education

Keywords: Lingnan University; Christian University; Library Collection

一、绪论

1. 岭南大学

“岭南大学”这一机构名称可指代广州岭南大学、香港岭南大学、中山大学岭南（大学）学院以及韩国岭南大学。而论文所研究的“岭南大学”特指以 1888 年建校的格致书院为前身，一脉发展而来，并于 1952 年院系合并时停办的广州岭南大学；至于此后建立的、与广州岭南大学有一定历史渊源的香港岭南大学以及中山大学岭南（大学）学院不在论文的研究范围之内。韩国岭南大学也非论文的研究对象。

广州岭南大学是一所由广州国内外基督教人士发起筹办的教会大学。[1]其特别之处在于她是当时中国 13 所基督教新教大学[2]中唯一一所不属于任何教派和组织所有的学

[1] 经费来源、校董会沿革与现状以及对学校之作用.广州：广东省档案馆.全宗号：38-1-19.

[2] 指在 20 世纪最初的 20 年中，美国海外宣教委员会在华开设的 13 所教会大学，分别是燕京大学、齐鲁大学、金陵大学、金陵女子大学、东吴大学、圣约翰大学、沪江大学、之江大学、华中大学、华西协和大

校。岭南大学，初称格致书院（Christian College in China），1884 年 由美籍传教士香便文牧师（Rev. B. C. Henry D. D.）及哈巴牧师（Rev. A. P. Happer D. D.）等向美国长老会传道万国总会（American Presbyterian Board of Foreign Mission）提议倡办，1886 年募得美金 25,000 美元，是年 4 月脱离总会另立董事局主持一切，1888 年开校于沙基金利埠（即今六二三路）。此后历经停办、几经迁徙，于 1904 年定永久校址于广州河南康乐，校舍不断增加，学务持续扩充，图书、仪器、标本之设备亦日渐完善。[1]20 世纪 20 年代，“非基运动”在全国范围内蔓延，该运动在与反帝运动力量合流的过程中，掀起了国人反对治外法权和其他外人特权的怒潮[2]，各行各业纷纷要求收回相关主权，于教育界即要求收回教育主权。在这种历史背景下，岭南大学成为全国首个完全收归国人自办的教会大学。1927 年 1 月 11 日，私立岭南大学校董会正式成立，宣布学校为私立的、中国人主权的，举钟荣光博士为校长。1945 年纽约基督教大学联合董事会制定中国战后复兴基督教计划，其内容包括拟将现有大学分两等办理，岭南大学被列入第一等。[3][4]岭南大学在近 70 年的发展历史中，由筹划及初期筚路蓝缕、惨淡经营发展成为南中国一所著名的高校，纵的方面由高等预科而陆续扩充成大学、中学、小学以至幼稚园，井然联成一气；横的方面分设文理农商工医科各院，并先后在海内外设立分校多所。其恢宏气势可见一斑。岭南大学之贡献可概括为“农 科在华南素负盛誉，亦实不逊于国中任何同类学府。理科上溢佳誉于海外，期刊之科学季刊，夙为中西学者所传诵。……医科之前身为总理研习之地，传承悠远可纪念之历史，发展迅速，设备宏新，外国语文学习在英文教学法之新创，予中等教育以特殊贡献。”[5]

2. 岭南大学图书馆

学、 福建协和大学、华南女子大学和岭南大学。据《中华归主：中国基督教事业统计（1901-1920)》(中册，第 934 页，北京中国社会科学出版社 1987 年出版）记载，1919 年 10 月 24-25 日在上海举行的大学校长会议 上，联合发起“中国教会大学联合会”的成员共 14 所教会大学，分别是：燕京大学、齐鲁大学、金陵大学、 金陵女子大学、东吴大学、圣约翰大学、沪江大学、之江大学、华西协和大学、福建协和大学、岭南大学、 中国雅礼大学、文华大学和博文书院。与本文所列的数量有不同的原因是，1924-1926 年间，文华大学与中 国雅礼大学、博文书院相继合并，成立华中大学；而成立于 1908 年的华南女子大学没有参与“中国教会大 学联合会”的发起。事实上，文中所述的 13 所教会大学均是有多所新教教会创办的学堂、书院合并而来， 在此不作一一赘述。除此 13 所新教教会大学外，尚有三所天主教大学，分别是辅仁大学、震旦大学和天津 工商大学。

[1] 李瑞明.岭南大学文献目录：广州岭南大学历史档案资料.香港：岭南大学文学与翻译研究中心，2000: 19-21.

[2] *Latourette, Kenneth S.. A History of the Expansion of Ch^istianitu, Vol. V^I: Advance Through Sto^^. New York: Harper and Brothers, 1945:348.*

[3] 经费来源、校董会沿革与现状以及对学校之作用.广州：广东省档案馆.全宗号：38-1-19.

[4] 私立岭南大学卅四年度第二次校务会议记录（1945 年 12 月 5 日）.广州：广东省档案馆.全宗号:38-1-14.

[5] 李应林等.特殊教育委员会报告：岭南大学教育政策初步研究（1939 年 11 月 17 日）.广州：广东省档案馆.全宗号：38-1-24.

岭南大学图书馆成立于 1906 年，其始为教员阅书参考室，规模甚小，初设于马丁堂，与博物标本室合建。其时所藏书籍，多属西文，均为美国人士捐赠。随着书籍日增，先与博物标本室分离，继而于 1915 年迁入新建成之格兰堂。1917 年岭南学堂升级为大学，馆务亦随之逐渐扩充。1919 年始设专职馆长之职，聘图书馆专门人才特嘉（Jessie Douglass）女士为馆长。其上任后，积极整顿，对于分类、编目、购订、出纳种种手续，力图改善。图书馆的中文藏书亦在此时建立，基础来自于 1920 年中籍部主任陈德芸亲赴上海北平各处劝捐所得之 16,000 余册书籍。1928 年，科学院建成后，校址既增，图书馆遂由格兰堂迁往马丁堂二楼全座，稍事扩充后复得取用一楼、二楼全座及三楼之一部份。抗战爆发前，岭南大学图书馆的藏书总量占全国大学图书馆之第五名，[1]而理科西文杂志种数则占全国图书馆之首，其中不少为自创刊以来全部齐全者。[2]于藏书组织和利用方面，岭南大学图书馆亦走在全国教会大学乃至全国大学图书馆之前列。20 世纪 20 年代中期，燕京大学图书馆馆长、齐鲁大学图书馆馆长、圣约翰大学图书馆馆长等纷纷来函询问岭南大学图书馆如何对中文书进行编目、开架制度的管理以及如何对西文汉学书籍进行分类等问题。[3]于特色藏书方面，最难得者为美国国家博物院（Smithsonian Museums)及华盛顿卡耐基研究所（Carnegie Institution of Washington)之丛书、“中国问题研究”西文出版物和中国古版书籍；此外，20 世纪 40 年代末，由于学校当局对共产主义思想言论持“绝对自由”的态度[45]，体现在藏书建设上，便是设立了“新智识研究室”。

综上所述，无论从岭南大学图书馆所属大学本身的规模、学术成就以及对社会的贡献衡量，还是从图书馆的藏书数量和质量、藏书的组织与利用以及藏书管理理念观察，岭南大学图书馆的藏书在教会大学图书馆藏书中都具备典型意义和特殊意义。本文即以岭南大学图书馆的藏书为研究视角，在对大量零散的史料加以系统梳理和组织的基础上，简要回顾岭南大学图书馆从初创、发展到停办的历史，以期探寻近代教会大学教育意义与学术研究的基本范式，拓宽近代高等教育史和中外文化交流史的研究范畴，进而为观察近代中国知识与制度的变迁提供新的视角与方法。

---

[1] 据《调查中国之图书馆事业》（《图书馆学季刊》1936 年 12 月出版第 14 卷第 680-684 页）载，前四名分别为：私立燕京大学图书馆、国立清华大学图书馆、国立中山大学图书馆和国立北京大学图书馆。

[2] 私立岭南大学各院系现况（1939 年度）.广州：广东省档案馆.全宗号：38-1-2.

[3] 见广东省档案馆藏岭南大学档案全宗号：38-4-182，燕京大学（Peking University)图书馆馆长 T.T. Hsu 致岭南大学图书馆馆长 J. V Barrow 函、齐鲁大学(Shantung Christian University)图书馆馆长 Donald D. Parker 致岭南大学图书馆馆长 J.V Barrow 函、岭南大学图书馆副馆长致圣约翰大学（St. John’s university)图书馆函。

[4] 同 10

[5] 私立岭南大学卅五年度第四次校务会议记录（1946 年 2 月 6 日）.广州：广东省档案馆.全宗号：38-1-14.

二、岭南大学图书馆藏书之发轫

岭南大学图书馆发轫于 1906 年，在中国所有教会大学图书馆中，其历史之久远仅次于圣约翰大学罗氏藏书室。经过近半个世纪的历程，岭南大学图书馆从初期的筚路蓝缕、惨淡经营发展到后来的馆藏雄厚、琳琅满架，曾以西文汉学书籍、完备的西文理科学术期刊等特色馆藏闻诸于海内外。综合岭南大学的历史档案以及前人的研究成果，图书馆自 1906 年设立始，大致可划分为五个阶段，即初创时期（1906-1916）、发展时期（1916-1927）、繁荣时期（1927-1937）、抗战时期（1937-1945）和重建至院系调整（1945-1952）。划分依据除历史档案和前人智识外，最重要的是与整个学校的发展历程息息相关。

1916 年岭南学校开办文理科大学，1918 年学校正式将中文名更改为岭南大学。1923 年北京清华学校图书馆馆长致函谭卓垣，盛赞岭南大学图书馆在过去的 5 年内，中文书平均年增长量为 6,000 册，西文书平均年增长量为 1,800 册。[1]可见在大学开办前后，图书馆的发展十分迅速，各项业务日渐完善，经过早期对藏书建设的探索阶段，图书馆结合学校的科系设置、教学方针，确定了藏书优先建设的学科领域，逐步建立起“中国问题研究”西文出版物专藏，设立了中籍部，并重视期刊的采购工作。可以说，图书馆创建早期所开展的藏书活动为后来藏书特色的形成奠定了坚实的基础。

1. 早期的藏书建设活动

任何事业于草创时期，其各项工作都是处于探索阶段。如哈佛大学哈佛燕京图书馆的前身汉和文库，在其成立之时仅有来自中日人士所捐赠的中文藏书 4,523 册，日文藏书 1,668 册，在第一年中所进行的主要工作是设计中日文图书分类表、编制藏书的卡片目录，而在新增藏书方面，当年没有收到任何日文书，中文书近一半是来自梅光迪的藏书。[2]岭南大学图书馆是在美国人士捐赠的书籍基础上成立的，在早期藏书增长速度缓慢，对书刊的订购一般是纽约董事会致函图书馆主任，告知对书刊订购的意见，或直接列出书单，由图书馆主任根据相关信息与书刊出版机构联系订购。在李瑞明撰写的岭南大学“历史沿革”中曾提及学校在建校康乐校址初期，多得中外友人捐赠，图书仪器尤多。[3]据广东省档案馆所藏岭南大学图书馆有关档案，大致也可推测出早期岭南大学图书馆的藏书活动主要为接受来自各方面捐赠的书籍。

---

[1] 北京清华学校图书馆馆长致谭卓垣函，1923 年 12 月 8 日，广东省档案馆藏岭南大学档案，全宗号：38-4-206（1）。

[2] 程焕文：《裘开明年谱》，广西师范大学出版社 2008 年版，第 18 页。

[3] 李瑞明：《岭南大学文献目录：广州岭南大学历史档案资料》，岭南大学文学与翻译研究中心 2000 年版，第 20 页。

在广东省档案馆藏岭南大学档案中，38-4-182 号卷宗中有 3 通邓勤担任图书馆主任时期的函件，分别为：（1）1913 年 9 月 14 日致图书馆馆长邓勤之向农科赠书，该函言美国宾夕法尼亚学院代表团（Penn State College Mission）向学校农科捐赠农业书籍 30 种 30 册，期刊 7 种（均为全年份），另 2,000 份农业试验站简报。（2）1916 年 9 月 18 日岭南学堂董事会（Trustees of the Canton Christian College）助理秘书（Assistant Secretary）嘉芙莲·格礼（Katharine C. Griggs）致邓勤之关于科尔斯（J. A. Coles）博士赠书。（3）1917 年 4 月 7 日岭南学堂董事会助理秘书嘉芙莲·格礼致邓勤之梅布尔·米德（Mabel Mead）小姐和肖夫勒夫人（Mrs. Schauffler）赠书，据该函可知，米德小姐已经先后两次向学校赠送有关物理学方面的书籍，第一次赠送的为旧书，第二次赠送的是新书并卡片目录，其中部分书籍适合女子学校；而肖夫勒夫人赠送的书籍主要为消遣娱乐类书籍，并指定赠给女子学校。这些信函从侧面反应出图书馆创办初期收到来自美国各界的赠书情况。再从《岭南大学图书馆一览》的记载可知，上述捐赠中，科尔斯博士和米德小姐的捐赠属大宗捐赠。

除来自美国各界人士的主动捐赠以外，图书馆还会根据本馆藏书建设的需要，有针对性地向有关机构申请免费获得出版物。如 1917 年下半年开始，文理大学开设商科课程，为配合商业、经济和工商管理课程的教学，图书馆开始建设学科相关的藏书，图书馆曾分别致函广东盐务稽核造报分所、中国政府盐务稽核总所申请免费获得这些机构的出版物。[1]

关于这一时期藏书建设中优先发展的学科领域问题，或可将考察的时间范围扩大至 20 世纪 20 年代初期。除上述三通关于早期图书馆赠书的函件外，广东省档案馆藏岭南大学档案中，20 世纪 20 年代初以前图书馆订购书刊的文件如表 3-1 所示。

表 3-1　广东省档案馆藏 20 世纪 20 年代初以前图书馆订购书刊文件统计

序号	全宗号	日期	内容描述
1	38-4-18	1918.11.14	岭南大学纽约董事会致图书馆主任巴罗赞函

[1] 据 *The letter of C. K. Edmunds to A. A. Archanglesky of Foreign Salt Inspector for Canton District*，1917 年 11 月 23 日，广东省档案馆藏岭南大学档案，全宗号：38-4-182（226）；*The letter of A. A. Archanglesky of Foreign Salt Inspector for Canton District to C. K. Edmunds*，1917 年 11 月 28 日，广东省档案馆藏岭南大学档案，全宗号：38-4-182（227）；*The letter of C. K. Edmunds to A. A. Archanglesky of Foreign Salt Inspector for Canton District*，1917 年 12 月 7 日，广东省档案馆藏岭南大学档案，全宗号：38-4-182（228）；*The letter of C. K. Edmunds to The Chinese Government Salt Revenue Department*，1917 年 12 月 7 日，广东省档案馆藏岭南大学档案，全宗号：38-4-182（229）。

	（77）		
2	38-4-182（120）	1918.11.15	岭南大学纽约董事会致巴罗赞之建议购买的书籍
3	38-4-182（118）	1919.11.22	岭南大学董事会致特嘉馆长之建议购买的书籍
4	38-4-182（25）	1920.01.17	致美国昆虫局（Board of Entomology）之订购出版物函
5	38-4-182（21）	1920.01.27	致美国农业试验站（Agricultural Experiment Station）之订购该机构期刊
6	38-4-182（26）	1920.03.09	致乔治亚州亚特兰大市国家昆虫学家（State Entomologist）之订购农业学方面刊物
7	38-4-182（191）	1920.03.17	致伦敦 Henry Sotheran & Co.之订购科技类书籍以及化学学会（the Chemical Society）出版物
8	38-4-182（193）	1920.10.13	致伦敦 Henry Sotheran & Co. 之关于订购 Journal of the Chemical Society 以及其他科技类期刊
9	38-4-182（192）	1920.12.30	致伦敦 Henry Sotheran & Co.之关于订购 Journal of the Chemical Society 以及其他科技类期刊
10	38-4-182（70-71）	1921.03.28	致乔治亚州立农学院之订购该校出版物
11	38-4-182（159）	1921.05.14	斐济苏瓦农业部（Department of Agriculture）督导致图书馆之关于购书事宜
12	38-4-182（68）	1921.05.30	致英国伦敦农业与渔业部（Board of Agriculture and Fisheries）之订购该机构连续出版物
13	38-4-182（28）	1922.02.04	致伦敦 Henry Sotheran & Co.之关于买书

14	38-4-182（121）	1922.02.27	致英国外交部（Foreign Office, Great Britain）之订购出版物
15	38-4-134	1922.07.12	Prelimary Draft of List of Journals and Periodicals, of interest to Agriculturists, in the Canton Christian College Library（岭南大学图书馆农学类杂志期刊清单草案）
16	38-4-182（194）	1922.11.07	致伦敦 Henry Sotheran & Co. 之关于购买 Journal of the Chemical Society
17	38-4-182（15）	1922.12.11	致 Henry Sotheran & Co.之订购 Biochemical Journal
18	38-4-134	1923.01.04	图书馆委员会会议记录（Minutes of meeting of Library Committee）
19	38-4-182（262-264）	1923.09.11	致美国华盛顿 Documents of Government printing offices 之订购国土局（the Bureau of Soils）出版物

以上广东省档案馆藏岭南大学档案中保存下来的 20 世纪 20 年代初期以前图书馆关于订购书刊的 19 份文件中，除 1 份是向英国外交部订购该机构出版物的函件以外，其他 18 份均是订购昆虫学、化学、农业及土壤学方面的科学期刊，另前文所述邓勤担任图书馆主任时期的 3 通赠书函件，所赠之书亦主要涉及农业和物理两个学科。可见自岭南大学图书馆成立以来，物理、化学、生物及农业科学就是其藏书建设中优先发展的学科领域。这一藏书政策的形成与当时岭南大学的学科设置和教育理念密不可分。

2.“中国问题研究”西文出版物专藏的建立

“中国问题研究”西文出版物专藏是岭南大学图书馆的特色藏书之一，虽然数量上无法与同时代的美国国会图书馆东方部、哥伦比亚大学图书馆东亚图书馆、哈佛大学哈佛燕京学社汉和图书馆的收藏相比拟，但是在所选择的藏书主题和版本方面，岭南大学图书馆的收藏亦自成特色，不仅在当时著称于国内图书馆界，而且流传至今保存于中山大学图书馆的部分“中国问题研究”西文出版物，亦为国内图书馆界、出版界及学术界所称道。

在李瑞明撰写的岭南大学“历史沿革”中，“第三期建校康乐（1904-1927）”一节提到：

“当此时不独校舍校地增加，学务扩充，图书仪器标本之设备亦日渐完善，计历年所搜集者西籍共有一万九千余册中籍约四万六千余卷，其中最难得者为美国国家博物院及华盛顿干力奇学院（Carnegie Institute of Washington）之丛书及各国学者讨论中国之书目一集及本国古版书籍甚多。”[1]

根据这段记述可知，“中国问题研究”西文出版物是在岭南大学建校康乐校址时期所建立，但是具体时间并无考证。在笔者目前所阅的档案资料、有关书刊文献中，对这一重要专藏的建立时间亦无明确记载。但就一些往来函件，可以推知其建立的大概年份。

在广东省档案馆藏岭南大学档案中，有一份 1917 年 12 月 7 日岭南大学校长晏文士（Charles K. Edmunds）致中国盐务稽核总所（The Chinese Government Salt Revenue Department）的函件，函中言：

“……In connection with this work we are very anxious to build up our Library on China, and since our institution is a public and philanthropic undertaking I venture to request you to supply to our library a file of the publications of the Salt Administration such as the reports of the Salt Revenue Administration of different provinces, especially that from Szechuan and notes on the administration and in Manchuria etc. and also the Accounts so far as they have been issued.”[2]

其大意为岭南大学在建设商科课程的同时，还十分希望建立“中国问题研究”西文出版物的馆藏，因为岭南大学具有公共和公益的性质，故请求中国盐务稽核总所向图书馆提供有关盐务方面的出版物，诸如各省份盐务稽核报告，尤其是四川、满洲等地的盐务稽核报告，盐务方面相关的票据，以及到目前为止这些省份已经出版的账目。

有此可以推知，早在 1917 年时岭南大学图书馆已经开始建设“中国问题研究”西文出版物的馆藏了。从建立时间来看，明显早于国内很多以国学研究著称的教会大学图书馆，如燕京大学图书馆；也早于国外一些知名的东亚图书馆，如哈佛燕京图书馆。当然，早于其他图书馆建立“中国问题研究”西文出版物专藏，很重要的一个因素也

[1] 李瑞明：《岭南大学文献目录：广州岭南大学历史档案资料》，岭南大学文学与翻译研究中心 2000 年版，第 21 页。

[2] *The letter of C. K. Edmunds to The Chinese Government Salt Revenue Department*，1917 年 12 月 7 日，广东省档案馆藏岭南大学档案，全宗号：38-4-182（229）。

在于岭南大学图书馆本身成立的时间较早。

值得注意的一点是，岭南大学图书馆建立“中国问题研究”西文出版物专藏，其初衷有别于国外的东亚图书馆，以及国内的很多教会大学图书馆。国外的东亚图书馆和国内的教会大学图书馆从事“中国问题研究”西文出版物的收藏，其目的是支持本机构的汉学或者说中国学研究，通常这些机构会拥有强大的人文科学研究队伍。而岭南大学素以自然科学和应用科学见长，其建立“中国问题研究”西文出版物专藏，主要原因还在于其“作育英才，服务社会”的办学精神，以及把教学研究成果推广到中国社会的办学模式。如前文所引晏文士校长 1917 年 12 月 1 日致中国盐务稽核总所的函中提到在建设商科课程的同时建设“中国问题研究”西文出版物的馆藏，为开展商科课程的教学收集中国各省有关盐务稽核的文献，可见岭南大学的商科教育并非简单地讲授西方经济学方面的基础理论，而是结合当时中国经济状况开设课程的，培养目的是使学生在毕业后即可到中国的各类商业机构服务。[1]除商科教学需要有关中国问题的出版物以外，学校的农科教学也同样需要此类出版物，如岭南农科大学（学院）院长高鲁甫就曾致函特嘉馆长，要求图书馆订购有关中国农业问题的西文出版物以便研究使用，[2]这就是因为岭南大学的农科教学中有相当多专门研究华南地区农业的课程，如广东主要作物学、亚热带果树学等等。[3]

3. 建设中籍部

岭南大学图书馆在成立之初已拥有若干中文藏书，随着历年购买和接受捐赠，数量不断增加，但是图书馆始终没有聘请专人整理中文书籍，更无从事中文藏书的部门。1919 年春，彭美赉（Owen E. Pomeroy）委任教授陈德芸襄理图书馆中文藏书事宜，自此中籍部成立，陈德芸为主任。[4]是年，特嘉女士接任岭南大学图书馆馆长一职，上任后亦大力发展中籍部。故岭南大学图书馆中文藏书的建立可谓多得力于特嘉馆长和陈德芸主任。

岭南大学虽为教会大学，但是其具有不属于任何教会的特殊性质。岭南大学又是所有教会大学中，中国人参与学校管理最早、掌握实际权力最大的一所教会学校，钟荣光自 1899 年即协理校务，学校的各管理阶层都有中国人。而岭南大学的农科教育更

---

[1] *The letter of C. K. Edmunds to The Chinese Government Salt Revenue Department*，1917 年 12 月 7 日，广东省档案馆藏岭南大学档案，全宗号：38-4-182（229）。
[2] *The letter of George Weidman Groff to Jessie Douglass*，1920 年 5 月 2 日，广东省档案馆藏岭南大学档案，全宗号：38-4-182（142）。
[3] 陈国钦、袁征：《瞬逝的辉煌——岭南大学六十四年》，广东人民出版社 2008 年版，第 27 页。
[4] 陈德芸致特嘉之中文馆藏建设，1919 年 9 月 2 日，广东省档案馆藏岭南大学档案，全宗号：38-4-182（3-6）。

是在广东省政府、广东基督教教育会和一些著名中国商人的支持下成立起来的。故岭南大学的世俗化和中国化进程明显快于其他教会大学，在商科、农科的教学方面也更注重结合中国，尤其是广东的实际情况，使毕业生能够满足中国社会的需要。这样的教育方针，使图书馆不仅需要搜集“中国问题研究”西文出版物来支持教学和研究，也需要建设充实的中文馆藏。

岭南大学图书馆设立中籍部，是其办学目的走向世俗化和中国化的结果，同时与教会学校采用中文教学的趋势密不可分。早在 1890 年基督教传教士会议上，狄考文（Calvin Wilson Matteer）就列举了用中文施教的种种优势：可以消除英文教育的最根本困难，保证学生学完各项课程；能够弥补学生中文知识的缺陷，使之赢得本国地位和声望；有助于学生更有效地应用知识；有助于学生和其他人进行沟通和扩大影响等。[1]广东教会学校在这方面是全国领先的，不同的是，由于粤语是广东的通用语言，所以学校一般采用粤语教学。岭南大学也不例外，当时大学部还将国文、中国文学等课程设为选修课。

中籍部的藏书最初主要来自各方捐赠。1919 年上半年，学校教员关恩佐曾亲赴上海，得其友人捐助的中国文学书籍一大宗，约 500 余册。[2]1919 年 8 月间，中籍部主任陈德芸又赴香港，得清末民初著名教育家陈子褒捐助书籍一宗。[3]据《岭南大学图书馆收入捐赠中文图籍目录》记载，陈子褒此次所捐赠书籍计有 21 种， 具体如下：

说文义正　□□□□　两书均湖北崇文书局版　胡刻文选浔阳万氏本　守约篇丛书　□□纪闻　廿一史四谱　普法战纪　新会县志　廿一史弹词　蜀绣集　养一斋文集　人境庐诗集　初唐四杰集　骈文类苑　使俄草　英兴记　诗经释参　廿一子浙江书局版　知□□□诗文集　三礼图[4]

1920 年，陈德芸又亲赴上海、北平各处劝捐图书，《岭南大学图书馆一览》中言其 “所得书籍共壹万陆千余册，多为治学主要参考书籍，遂成本馆中文图籍之基础。”[5]但此处提法含糊不清，略有歧义，与 1920 年 10 月 5 日陈德芸提交的《图书馆中籍部本年扩张计划》中提及的藏书数量也有出入，故陈氏上海北平劝捐之行的具体经过、

---

[1] 狄考文：《如何使教育工作最有效地在中国推进基督教事业（1890 年）》，陈学恂编：《中国近代教育史教学参考资料》下册，人民教育出版社 1987 年版。

[2] *The letter of Douglass to Graybill*，1919 年 5 月 15 日，广东省档案馆藏岭南大学档案，全宗号：38-4-182（145）。

[3] 陈德芸致特嘉之中文馆藏建设，1919 年 9 月 2 日，广东省档案馆藏岭南大学档案，全宗号：38-4-182（3-6）。

[4] 据《岭南大学图书馆收入捐赠中文图籍目录》（1920 年 3 月）；因原目录残破严重，多处字迹缺损，故以“□”代之。

[5] 《岭南大学图书馆一览》，岭南大学图书馆 1936 年版，第 1 页。

募集图书数量，因资料缺乏，目前尚无法理清，仅知截止到 1920 年 3 月为止，共有 103 位来自社会各界的人士向岭南大学图书馆捐赠了 755 种中文文献[1]，33 所社会机构捐赠了 247 种中文文献。[2]

在陈德芸的极力搜罗下，中籍部藏书数量增长迅速，1919 年 5 月份新收书籍约 700 册，6 月份新收 605 册，7 月份 144 册，8 月份除获得陈子褒所捐 21 种书籍外，另收入新旧杂志若干，而大学中文部又新购书一大宗。[3]再据陈德芸 1919 年提交的一份报告记载，当时学校图书馆共有中文图书 6,319 册，英文图书约 8,600 本（另由一西人管理）。[4]到 1920 年 5 月间，中籍部已有藏书约 11,000 册。1920 年 5 月至 10 月初，又新增中文书籍约 9,000 册，其中有 1,000 余册赠书及所购书籍由陈德芸从北平、上海等地直接带回，其余约 7,000 余册为商务印书馆和有正书局从上海所寄来。[5]

三、以藏书为中心对岭南大学“中国研究”的反观

岭南大学图书馆历经 30 年的发展，经过不懈搜购、接受捐赠以及交换等藏书建设活动，到 20 世纪 20 年代末时已基本形成了自己的藏书特色。在其馆藏中，最值得称道的重要及珍贵图籍大体可分为四类：（1）系统、完整的期刊收藏；（2）1911 年（宣统三年）至 1937 年的日报全份；（3）以明代刻本以及广东文献为特色的善本古籍收藏，特别是清代广东著名藏书家曾钊之旧藏抄本；（4）“中国问题研究”西文出版物。也正是这四大特色藏书，支撑起了岭南大学独树一帜的学术研究志趣，特别是在“中国研究”方面的鲜明特色，与当时以哈佛燕京学社为代表的“汉学研究”有着完全不同的路径。这种分歧在相关机构的藏书建设政策中有着集中的体现。

1.哈佛燕京学社的“汉学研究”

“汉学”本身就是一个相当复杂的概念，国内外的研究者对其所指代的学术研究所使用的术语也不尽相同，在 20 世纪二三十年代的中国国内多使用“国学”，国外学术界除使用“汉学”这一术语外，还有使用“中国学”这一术语；此外，不同阶段的“中国研究”（或者称为“汉学”、“中国学”、“国学”）所感兴趣的研究范畴、针对的研究对象以及使用的研究方法也存在很大差异。因此，关于“汉学”研究的定义以及研究范畴，学术界至今没有统一明确的界定。一般来说，兴起于 20 世纪初、盛

---

[1] 具体捐赠人及捐赠数量参见“4．2．2．1　筹设中籍部之个人赠书”。
[2] 据中山大学图书馆校史室藏《岭南大学图书馆收入捐赠中文图籍目录》统计。
[3] 陈德芸致特嘉之中文馆藏建设，1919 年 9 月 2 日，广东省档案馆藏岭南大学档案，全宗号：38-4-182（3-6）。
[4] 《岭南》1919 年第 3 卷第 3 期，第 50-51 页。
[5] 陈德芸之图书馆中籍部本年扩张计划，1920 年 10 月 5 日，广东省档案馆藏岭南大学档案，全宗号：38-4-182（138-139）。

行于 20 世纪二三十年代的“汉学”研究，大概是指对以儒学为主体的中华传统文化与学术的研究，以梁启超的《国学入门：书目及其读法》为例可以看出，当时所谓的“国学”或者说“汉学”可广泛涵盖中国传统的哲学、史学、宗教、文学、礼俗学、考据学、版本学、医学、戏剧、书画、星象、术数等内容，在思想上包含先秦诸子、儒、道、释各家，其中尤以儒家思想为主流。

正是因为“汉学”涵盖的范围十分广阔，研究者对其的理解存在差异，在 20 世纪二三十年代的研究热潮中，各家各派的研究兴趣也不尽相同，各派别之间对彼此的研究存在争议也是自然现象。在当时的各种研究群体中，哈佛燕京学社于西方和中国的学术界都具有深远的影响力。又因为霍尔基金会的资助，哈佛燕京学社在中国国内挑选了燕京大学、岭南大学、金陵大学、齐鲁大学、华西协和大学、福建协和大学以及华中大学作为合作学校，资助经费的使用由哈佛燕京学社监督、指导。所以可以说哈佛燕京学社的“汉学”研究很大程度上代表了中国国内教会大学“国学”研究的方向与兴趣，惟有岭南大学的研究与哈佛燕京学社的“汉学”研究存在相当大的分歧，当时岭南大学在“中国研究”这一领域的研究内容以及购入的藏书均受到哈佛燕京学社的批评。

20 世纪二三十年代的哈佛燕京学社“汉学”研究的主要领域，简而言之可以概括为对中国语言、历史和文学的研究。当然这样的概括严格来说并不准确、全面，但是系统考察和论述哈佛燕京学社“汉学”研究的主要内容与成就是一项庞大的工作，并非一章、一节能够完成，故在此仅选取这一阶段领导哈佛燕京学社学术研究工作的几位学者作为代表。在 20 世纪 50 年代以前，叶理绥一直担任哈佛燕京学社社长，而学社北平办事处[1]的总干事分别由博晨光（Lucius Chapin Porter，1932 年上任）、洪业（1939 年上任）、梅贻宝（1941 年上任）、聂崇岐（1946 年上任）和陈观胜（1947 年上任）担任。[2]

叶理绥是哈佛燕京社的首任社长，执掌学社长达 22 年，在任期间倡建东亚语言学系，创办并主编《哈佛亚洲研究学报》，开创两种系列丛书——即 1935 年的哈佛燕京学社专论系列丛书和 1950 年之后的哈佛燕京学社研究系列丛书；此外，在叶理绥的支持下，哈佛燕京图书馆被办成西方世界规模最大的大学东亚图书馆，至今仍是世界汉学研究和东亚问题研究的资料重镇，汉学及东亚研究藏书之丰仅次于美国国会图书馆。因此，叶理绥对哈佛燕京学社的影响不可不谓极其深远。叶理绥 1889 年出生于俄国列

[1] 哈佛燕京学社 1928 年成立之初，在北平方面的机构称为国学研究所，由陈垣担任所长。1932 年国学研究所改组为哈佛燕京学社北平办事处。
[2] 张凤．哈佛燕京学社 75 年的汉学贡献．文史哲，2004（3）：59-69.

宁格勒一个世家家庭，曾在德国柏林洪堡大学学习语言，是法国汉学家伯希和（Paul Pelliot）的得意弟子，精通日、法、英、德四种语言，并可阅读汉语古籍，一生致力于日本语言学、文学、戏剧、音乐和艺术的研究。[1]从叶理绥的学术背景观之，不难发现他的研究继承的是法国巴黎学派汉学的衣钵，他所建设的哈佛燕京学社也是以法国汉学为模式。而法国的汉学大致可分为三期，兴隆时期采用语文考据法，以儒莲为代表；大成时期为史语方法（含考古、语言、宗教、民族、艺术及科学等辅助学科），此法由沙畹创始，伯希和走到巅峰；发扬时期以史语方法加社会学方法，即以社会学方法整理中国史语文献，由考史而写史。[2]综上所述，叶理绥主持下的哈佛燕京学社的“汉学”研究坚持古典主义学术路线，关注传统中国的人文、历史、诗词、文学、宗教和艺术。

至于哈佛燕京学社北平办事处的“国学”研究，洪业可作为重要的代表人物，尽管其直到 1939 年才担任北平办事处的总干事，且任期仅 2 年，但哈佛燕京学社的成立正是其与司徒雷登（John Leighton Stuart）、董纳姆（Wallace B. Donham）等人共同筹划的结果，同时洪业还曾先后担任过燕京大学历史系教授、系主任、教务长、图书馆馆长、哈佛燕京学社引得编纂处主任、研究院历史学部主任和研究生导师等职。洪业的父亲洪曦是光绪十七年（公元 1891 年）辛卯科举人，故其幼承庭训，1910 年就读于福州鹤龄英华书院，1915 年赴美留学，1917 年获得美国俄亥俄韦斯良大学文学士学位，1919 年获得哥伦比亚大学文学硕士学位，1920 年获纽约协和神学院神学学士学位，可谓在中国传统学术和西方科学方法两方面都拥有良好的基础。[3]洪业的学术研究以考辨为基础，关注于工具书的编纂和经史研究，其研究的代表作主要有论文：《考利玛窦之世界地图》（1936 年载《禹贡》第五卷第三、四合期）、《礼记引得序》（载 1936 年《史学年报》第二卷第三期）、《春秋经传引得序》（载 1937 年《引得特刊》第 12 号）、《杜诗引得序》（写毕于 1940 年 8 月）、《〈蒙古秘史〉源流考》（1951 年载《哈佛亚洲研究学报》第十四卷第三、四期合刊）、《破斧》（1956 年台湾《清华学报》第一卷第一期）、《公元 719 年唐王庭的一场有关历史编纂的论辩》（*A Bibliographical Controversy at the T'ang Court A. D. 719*，1957 年《哈佛亚洲研究学报》第二十卷第一、二期合刊）、《一位唐代史官的辞职书》（*A T'ang Historiographer's Letter of Resignation*，1959 年《哈佛亚洲研究学报》第二十二卷）、《公元 708 年前的唐史馆》（*The T'ang bureau of historiography before 708*，1960-1961 年《哈佛亚洲研究

[1] 张凤. 哈佛燕京学社 75 年的汉学贡献. 文史哲，2004（3）：59-69.
[2] 桑兵. 20 世纪国际汉学的趋势与偏向（下）[J/OL]，2006-12-15[2010-04-05]. http://202.115.54.30/html/showArticle.asp?aid=1063.
[3] 孟雪梅. 近代教会大学图书馆研究. 福州：福建师范大学，2007：160.

学报》第二十三卷）等，主要代表专著有：《引得说》（北平引得编纂处，1930 年）、《勺园图录考》（北平哈佛燕京学社，1933 年）、《清画传辑佚三种》（北平哈佛燕京学社，1933 年）、《中国最伟大的诗人杜甫》（美国哈佛大学出版社，1952 年）等，其晚年对《史通》的翻译和研究工作在国际汉学界具有相当的影响。从洪业上述代表作中即可对其学术研究的方向窥其一斑。

2.岭南大学的“中国研究”

在哈佛燕京学社的影响下，燕京大学、金陵大学、齐鲁大学、华西协和大学、福建协和大学和华中大学的“国学”研究也倾向于古典主义，关注传统中国的人文、历史、诗词、文学、宗教和艺术，这一点既反映在所聘请学者的教育背景和研究方向上，也反映在“国学”相关的研究所开设的课程上。[1]惟有岭南大学的研究更加关注清代以来中国的历史、文化与社会，尤其是对岭南地区的研究，具有鲜明的“岭南”特色。岭南大学本身对此类研究一般采用“中国问题研究”的提法，至于“国学”研究的提法则很少使用。

对岭南大学“中国研究”的考察，或可以《岭南学报》作为切入点，因为《岭南学报》作为岭南大学主办的文科类学报，其上刊载的论文从某个角度可以反映出岭大在“中国研究”方面的研究兴趣。此刊 1929 年创刊，1952 年停办，先后共出版了 12 卷 37 期，发表在其上的学术论文（不含“学讯”、“通讯”）共计 214 篇，其中 59 篇是关于岭南历史、文化、人物、社会、地理和自然等方面的研究文献，超过全部载文量的四分之一，可以说几乎各卷期上都有关于岭南研究的学术论文。此外《岭南学报》还经常出版关于广东研究的专辑，集中刊发相关的研究文献，如 1934 年 1 月出版的第 3 卷第 1 期为“沙南疍民调查专号”；1934 年 6 月出版的第 3 卷第 4 期、1935 年出版的第 4 卷第 1 期刊登的全部是关于广东历史上的官吏、文人、书院及寺院研究的论文；第 4 卷第 3 期刊登的三篇文章，一篇关于广州定期刊物调查，一篇是旧凤凰村调查报告，第三篇是关于岭南自然博物采集所的文章；第 4 卷第 4 期为《潮州艺文志》专号；1937 年 9 月出版的第 6 卷第 2、3 期合刊亦为《潮州艺文志》专号。

1932 年岭南大学成立社会研究所，该所成立的目的在于“促进及实施南中国之社会调查，而关于西南民族之历史文化，亦甚注重”。[2]截止到到抗战爆发前，该所已经先后组织和完成了对旧凤凰村、沙南疍民和三水河口疍民的调查、研究工作。1936 年学校又与南开大学经济研究所合作，组织西南社会调查所，计划开展的研究项目包括

[1] 具体可参见：陶飞亚，吴梓明. 基督教大学与国学研究. 福州：福建教育出版社，1998.5.
[2] 岭南大学社会研究近况. 私立岭南大学校报，1936-11-15，9（5）：58-59.

西南民族历史研究、海南岛黎苗调查、广州疍民生活调查、疍歌研究、暹罗华侨调查、从化县乡村经济调查、广州市人力车夫调查等。[1]

显然，岭南大学所开展的这些研究与同时期哈佛燕京学社及其所代表的各教会大学，乃至国内其他大学和研究机构开展的“国学”研究、海外的汉学或者说中国学研究都有明显的区别，为此以叶理绥为代表的哈佛燕京学社方面一直对岭南大学的“国学”研究、教育及图书馆相应的藏书建设颇有微词，认为岭南大学在国学研究和教育的基础建设方面几乎没有开展什么工作，既没有大量的购置相关文献，也没有珍贵的古物收藏。[2]

但事实上这种评价是一种误解。以与“中国研究”相关的教学为例，岭南大学不可不谓重视。自从在教育部立案后，岭南大学按照统一规定开设课程，其中中国语言文学系开设 42 门课程，其中 29 门为主修专业课程；[3]史学专业也开设有 22 门课程，哲学为 8 门课程。[4]在师资方面，学校聘请了一批在“国学”研究方面有所专长的学者，如尹士嘉（O. F. Wisner）、包令留（H. C. Brownell）、史麟书（E. Swisher）、杨寿昌、谢扶雅、徐信符、[5]陈受颐、容肇祖、陈序经、冼玉清、张长弓、卢观伟[6]等人，其中很多在当时以及后来成为著名学者。

以叶理绥为代表的哈佛燕京学社之所以对岭南大学的教学和研究工作存在误解，根本原因在于两者的“中国研究”之间存在分歧。哈佛燕京学社的“汉学”研究属于古典主义研究，代表了当时主流“汉学”研究的学术取向，而岭南大学当时的研究或多或少已脱离传统，形成了自己鲜明的特色：首先，不少研究已经涉足到中西文化交融问题，在当时十分具有新意；其次注重岭南历史、文化的研究，并以此项研究为己任，形成了一个具有相当高学术水平且较为固定的研究群体，研究兴趣和研究方向呈明显的学术区域化趋势；再次注重对清史的研究，与当时学术界厚古薄今的风气形成鲜明对比；另外值得一提的就是岭南大学当时的研究已经涉及到当代历史文化的问题。[7]

岭南大学的这类研究在 20 世纪二三十年代看来可以说是非常超前的，其研究已经开始具备近现代学术的气息，不仅研究内容和选题角度十分新颖，在研究方法上也大

[1] 岭南大学社会研究近况. 私立岭南大学校报，1936-11-15，9（5）：58-59.
[2] 据中山大学图书馆藏岭南大学档案缩微胶卷 Reel 37 中文件的记录。
[3] 陈国钦，袁征. 瞬逝的辉煌——岭南大学六十四年. 广州：广东人民出版社，2008.12：54.
[4] 陶飞亚，吴梓明. 基督教大学与国学研究. 福州：福建教育出版社，1998.5：215.
[5] 本校教职员一览表. 私立岭南大学校报，1927.10（1）：30.
[6] 本校本学期职教员表. 私立岭南大学校报，1930-12-23，2（28）：348.
[7] 陶飞亚，吴梓明. 基督教大学与国学研究. 福州：福建教育出版社，1998.5：215-216.

量运用西方现代学术研究的方法，从社会学、人类学、经济学以及中西文化交流的角度开展研究。在美国学术界，费正清等一些学者自 1930 年代开始采用现代化的理论研究现代与当代中国的问题，[1]而这种研究在当时的美国学术界也未成为主流。哈佛燕京学社的研究直到 20 世纪四十年代才在费正清的带领下由古典汉学研究转向近现代中国研究，而费正清本人则被称为美国现代中国学的奠基人和开拓者。

[1] 魏思齐. 美国汉学研究的概况. 国际汉学，2007（2）：30-40.

近代陕西天主教中等教育之探索：以玫瑰女中为例*[1]

张影舒

摘要：本文通过对相关档案文献、口述史、回忆录资料的整理研究，对近代一所著名的陕西天主教中学——玫瑰女中的教育理念、办学探索、社会影响等进行分析总结，试图从详尽的内、外观角度认识当年在华天主教会中等学校，了解陕西近代中等教育的一个侧面，并从中管窥天主教在近代陕西发展的社会文化生态。

关键词：玫瑰女中 近代陕西社会 天主教

1840 年之后，中国开设五埠通商口岸，中西交通的程度日渐加深，涉及领域逐步广泛。伴随各种外交、商贸、传教事务的频繁往来，其产生影响也随之扩大到日常生活的多个层面。对开启民智、树立新风具有引导作用的教育事业，其变革作为近代中国现代化的重要一环，不仅成为众多志士仁人的关注点，也是传教士在华工作的一个方向。无论在哪个地区，只要有传教活动的存在，“教堂、学校、 医院总是构成三位一体的。”[2]其中，女子教育更是对其推行“男女平等”观念的正面实践。

因材料丰富且影响巨大，前人研究多述及沿海地区女子教育问题，内地情况则鲜有涉足，关注传教士在陕西兴办女子教育的情况更是寥寥。然天主教自明末以降重新传入陕西，几百年来，其不同时期活动轨迹与当地社会文化各个层面的交织与对话，理应得到认知。而近代时期的陕西天主教发展，教会兴办的玫瑰女子中学，因其女子教育事业处于社会更迭、文化兴替的复杂话语背景中，所做出的努力及调适，进而展现天主教大传统与地方小传统之间互动关系的张力，从而更具读解的意义。

一 、陕西天主教的近代发展与玫瑰女中的历程

陕西的天主教传播源流自唐代景教始，至明末以来传教士进入而再次发端。“礼仪之争”之后，耶稣会在华传教势力大为削弱，1696 年，罗马教廷设立陕西宗座代牧区，将陕西传教事务交由方济各会会士主持，叶宗贤（Basilius Brollo）任第一任主教。即便如此，百年禁教之中，天主教在内陆地区陕西的发展也大多是社会潜流。鸦

* 本文为 2015 国家社科基金青年项目“来华传教士与近代陕西社会（1840-1949）”阶段性成果之一。

1

2 高时良主编:《中国教会学校史》，长沙：湖南教育出版社，1994 年，第 216 页。

片战争后，一系列条约中涉及保教条款，使得天主教在内地传教活动逐渐转为公开。此后，传教士大批涌入，陕西天主教随之发展。1869 年 12 月 8 日，梵蒂冈第一届大公会议召开，确认继续由方济各会管理陕西代牧区。1887，陕西代牧区以秦岭为界再分为陕西南境与陕西北境两个代牧区；1911 年，陕北代牧区又分为为陕西中境与陕西北境两个代牧区。1924 年，罗马教廷批准中国教区更名，其中陕西中境代牧区改为西安代牧区，由方济各会管理，包含西安府、同州府、凤翔府、乾州和商州北部[1]。据统计，截至 1924 年，西安代牧区教徒人数 38198 人。[2]1930 年，戴夏德主教(Florentius Tessiatore)将陕西中境代牧区主教府由高陵通远坊迁至西安土地庙什字南堂。[3]

西安南堂始建于 1716 年，曾于禁教期间被没收。1861 年，陕西代牧区主教高一志(Ephisius Costantini)和助理主教林奇爱(Amatus Pagnucc)与清政府交涉，落实原天主教教产。1865 年，归还南堂正厢房 158 间。1883 年，方济各会在原址的基础上重建教堂 12 间(祭台 3 间、堂 8 间，堂面 1 间)，堂面高 17.45 米，教堂占地面积 700 多平米。[4]。

1907 年玛利亚方济各传教修女会(FMM, 1890 年初至陕西高陵通远坊)六位修女来西安[5]，1922 年，在土地庙南北街 60 号南堂后院办初级小学，称玫瑰女子小学，开始有学生 20 多名，修女穆海涵、邓维清二人担任教师，兼管校舍和学生生活等一切事务。1925 年，时任陕西中境代牧主教希贤（Eugenio Massi）[6]与南堂丁午桥神父（Francisco Ormazabal），在南堂西侧筹备玫瑰女子师范学校，附设小学，同年开办招生。1927 年改为私立玫瑰女子中学。1932 年又称为私立玫瑰女子初级中学，1943 年增设完全中学，[7]。关于创立的初衷，希贤主教曾在汉口主持创办另一所天主教中学时，对毕业生的赠词中写了十一条规劝："让孝道成为你们人生中的标志；慷慨帮助那些处于困境中的人和孤儿，破除你们生活中的世界罪恶之根源的利已主义；用牺牲和善的精神去热爱和

[1] Kenneth Scott Latourette, *A history of Christian Missions in China*, New York: The Macmillan Company, 1929，p. 319.；赵庆源《中国天主教教区划分及其首长接替年表》，台南：闻道出版社，1980 年，第 42 页

[2] J-M. Planchet, *Les Missions de Chine et du Japon*, Pekin: Impriemerie des Lazaristes, 1924. p90

[3] Joseph Tardif de Moidrey, *La hierarchie catholique en Chine, en Coree, et au Japon（1370-1914）*, 1914，p.70, 转引自张晓红，《陕西天主教教区的初步研究》，《九州学林》，2005 年，第三卷，第二期

[4] 中国第一历史档案馆、福建师范大学历史系编：《清末教案》（一），《恭亲王奕䜣等奏为接法国照会请旨饬催查还陕西教堂摺》、《署陕西巡抚刘蓉奏报查还陕省教堂旧基事法教士意存要挟摺》等，北京：中华书局，1996 年，第 535 页－545 页

[5] ［意］德礼贤：《中国天主教传教史》，上海：商务印书馆，1934 年，第 98 页；J-M. Planchet, *Les Missions de Chine et du Japon*, Pekin: Impriemerie des Lazaristes, 1923. p90

[6] 1916 年来陕西，任职十二年。

[7] 参见《学校概况表》，陕西省档案馆档案，全卷宗号 8-1-24；《西安玫瑰女中概况》，《公教学校通讯》，1949 年，第 3 期，第 19-20 页；李伯毅先生回忆文章中谈及建校为 1919 年，存作另一说。李伯毅：《忆西安私立玫瑰女子中学》，西安市政协文史资料委员会编，《西安文史资料·西安近代中等教育》，第二十一辑，西安：陕西人民出版社，1998 年，第 225－227 页

服务你们的国家；使你们的思想的文化，由那些良知的指示所引导。"[1]1932－48 年在任的西安代牧区主教（1946－48 年为西安教区主教）万九楼(Pacifique Jules Vanni)曾向方济各总会会长报告："我一直都设法维持所有的小学和中学开放，因为这都能使人敬仰天主教会，并能成为吸引许多人灵魂的方法。"[2]

鉴于之前南堂索回教产的面积很大，学校的规模亦不小，据李伯毅、附近住户回忆及相关档案图示，玫瑰女中外立着高高的围墙，围墙下半部分砌着砖，上半部分刷成灰白色，每隔三四米就有一个高高的砖柱子，中式门楼，有两扇乌黑的大木门。进去后，有三间门房，然后是门道，进了二门后，就是学校的传达室，楼上是学生衣物贮藏室，楼下为事务办公室（校长室、教员室），东西楼房五间，上为学生宿舍，下是教室，中有花园、天井，大礼堂，后院是图书室、操场、洗衣房，东院四边都是平房，东西两边各有教室六间，四间学生饭厅，两间灶房，刺绣室，劳作室、音乐室等。[3]

1940 年代，玫瑰女中分为两部分，小学改设在土地庙什字的街西，东梆子市街东口路北，门朝东开。[4]1951 年，玫瑰女中和玫瑰女子小学由政府接管，分别改名为西安市第一女子中学和土地庙什字小学。1960 年代中期，第一女子中学和土地庙什字小学互换位置，改为西安市抗大一附中，男女合校，不久又更名为韶山中学。[5]1972 年，改名为西安市第九十一中学，土地庙什字小学则改名为五星街小学。如今，第九十一中学还在东梆子市街东口，而五星街小学则在 2000 年左右合并进其他小学。

二、立案：背景及调适

从 1844 年女传教士阿尔德赛（Miss Aldersay）在宁波创办教会女塾开始，从 1844 年到 1860 年间，外国传教士在通商口岸就建立了 15 所教会女校。[6]天主教最早开设的中等教育机构，是耶稣会于 1850 年在上海成立的徐汇公学，随后女子学堂也在各地纷纷建立，如上海经言学校，天津贞淑女学，武汉布伦女子学校，青岛天主教女子学校

---

[1] 载《上智中学高中第三届毕业民学录 1944 年》，武汉档案馆藏档案，卷宗号 bG321:129，转引自江云，《近代武汉地区天主教中等教育的德育研究———以私立汉口上智中学为中心（1935-1949）》，《天主教研究论辑》（七），北京：宗教文化出版社，2010 年，第 320 页

[2]（荷）金普斯、麦克罗斯基著，李志忠译:《方济各会来华史(1294 一 1955)》，香港方济各会，2000 年，第 91 页

[3] 赵珍：《五星街》，《西安晚报》，2013 年 1 月 6 日，第 15 版；李伯毅：《忆西安私立玫瑰女子中学》，西安市政协文史资料委员会编，《西安文史资料·西安近代中等教育》，第二十一辑，西安：陕西人民出版社，1998 年，第 225－227 页

[4] 赵珍：《五星街》，《西安晚报》，2013 年 1 月 6 日，第 15 版

[5] 杨新庆：《西安的韶山中学》，《西安晚报》，2016 年 5 月 22 日，第 11 版

[6] 熊贤君：《中国女子教育史》，太原：山西教育出版社，2006 年，第 178 页。

等。[1]

但无论其中的哪一所，都是地处通商口岸传教士创办的私立学校，当时有一定社会影响，并未受到官学系统的真正关注。虽梁启超曾于 1897 年在《倡设女学堂启》[2]中有“圣人之教，男女平等，施教劝学，匪有歧矣。……复前代之遗规，采泰西之美制，仪先圣之明训，急保种之远谋”等关切之语，但从 1901 年的“壬寅学制”到 1903 年的“癸卯学制”，仍言及“少年女子断不宜令其结队入学，游行街市，且不宜多读书，误学外国习俗”。[3]直到 1907 年，官方才正式将女子教育纳入学制系统，《学部奏定女子小学堂章程》中“凡设立女子小学堂须先将办法情形禀经地方官核准方许开办，该地方官并应随时将办法情形禀申本省提学使以备查核。”[4] 同时专门就“女德”加以补充，“女子性质及将来之生计，多与男子殊异；凡教女子者，务注重辨别，施以适当之教育。”直到民国之后，1922 年“壬戌学制”颁布，从小学到大学，课程上也不再有男女之分，女性终于获得了同男性平等的教育权利。

地处西北内陆，陕西教育的发展较为迟滞。1906 年，西安成立秦省第一中学堂，为陕西省中等学校第一家。1918 年，陕西第一家私立成德中学成立，由督军兼省长陈树藩创办。1923 年学制改革，中学、师范均为三三制，当年春季开始招收新制一年级学生。女子教育方面，1903 年，基督教浸礼会在东关教堂成立尊德女校[5]，1904 年，阎甘园在西安小车家巷以其夫人杨雅阁命名的“雅阁女校”，在当时颇有影响。[6] 1912 年，陕西省立第一女子师范学校成立。[7]1925 年，玫瑰女中成立。截至 1932 年，西安私立中学仅有五所，其中女子中学两所，即私立尊德女子初级中学与私立玫瑰女子初级中学。[8]

从玫瑰女中成立之初，就有接受教育部立案的具体情形。1925 年 11 月，教育部公布了《外人捐资设立学校请求认可办法》，该办法的主要内容是：

（一）　凡外人捐资设立各等学校，遵照教育部所颁布之各等学校法令规程办理

---

[1] ［意］德礼贤：《中国天主教传教史》，上海：商务印书馆，1934 年，第 101 页
[2] 梁启超：《饮冰室合集》，文集第二册，上海：中华书局，1941 年，第 19-20 页
[3]《奏定学堂章程》，转引自舒新城编：《中国近代教育史资料》，北京：人民教育出版社，1962 年，第 1043 页
[4] 《大清光绪新法令》第十三册，转引自舒新城编：《中国近代教育史资料》，北京：人民教育出版社，1962 年，第 802 页，
[5] 尊德女校，系初等小学，后又改为高小，1932 年改为初级中学。参见西安市文史资料研究委员会：《西安文史资料》第七辑，1984 年，西安：陕西人民出版社，第 144 页
[6] 西安市教委教育志编纂办公室：《西安市教育志》，西安：陕西人民出版社，1995 年，第 114-115 页
[7] 韩维墉：《从废科举立学校到解放前的陕西教育》，《陕西文史资料》（第 21 辑），西安：陕西人民出版社，第 8 页
[8] 田耕园：《一月以来陕西之教育：陕西省中等学校概况一览表》，《新陕西月刊》，1932 年，第 2 卷，第 1 期，第 85-86 页

者，得依照教育部所颁关于请求认可之各项规则，向教育行政官厅请求认可。

（二）　学校名称应冠以私立字样。

（三）　学校之校长，须为中国人，如校长原系外国人者，必须以中国人充任副校长，即为请求认可时之代表人。

（四）　学校设有董事会者，中国人应占董事名额之过半数。

（五）　学校不得以传布宗教为宗旨。

（六）　学校课程，须遵照部定标准，不得以宗教科目列入必修课。[1]

从现存档案来看，玫瑰女中也正是根据以上要求，在 1937 年填写了立案的各项材料，并由陕西省教育厅上报教育部。从 1925 年成立之初未上报，而到 1937 年上报立案，除了由于时局动荡和政府实际控制能力，教会学校的立案未曾真正贯彻实行，更有一些学校发展当中具体的情况：

第一，据柏克曼统计，天主教学校学生大都是信徒子弟。1919-1920 年，陕西天主教会学校学生数 26 人[2]。1926 年，据《圣教杂志》统计，天主教会办西安女子小学 2 个，共计 406 人，全部为教内女生。[3]教会办学，除提倡男女平等外，更反对女子缠足，创校之初，只有在教内子弟中招生，生源并不算多，在 1932 年的统计中，玫瑰女中的学生总共仅有 60 名[4]，在 1937 年的立案计划中，也不过计划招收 80 名。[5]而在第二任校长高启正治校任职后期，学生人数逐渐猛增至 500 多名。[6]这里自然有学校发展、治校有方的原因，但更多的原因是进入 1930 年后期，新军阀混战时代基本结束，加上 1934 年陇海铁路修葺通车，粮棉连年丰收，社会经济有所复苏，城市人口骤增，学生人数也就随之上涨，入学人数增多，社会影响迅速增大，学生家庭背景也跨越教内外，政、军、工、商界愿将其女送入玫瑰女中读书，[7]教育部立案逐渐成为紧迫要求；

---

[1] 朱有瓛，高时良主编：《中国近代学制史料》，第四辑，上海：华东师范大学出版社，1993 年，第 784 页

[2] Johannes Beckmann: *Die Katholische Missionsmethode in China in neuester Zeit(1842-1942),* Schweiz: Verlag des Missionshauses Bethlehem Immensee, 1931

[3] 朱有瓛，高时良主编：《中国近代学制史料》，第四辑，上海：华东师范大学出版社，1993 年，第 381－382 页

[4] 田耕园：《一月以来陕西之教育：陕西省中等学校概况一览表》，《新陕西月刊》，1932 年，第 2 卷，第 1 期，第 85-86 页

[5] 陕西省档案馆档案，卷宗号 8-1-24

[6] 李伯毅：《忆西安私立玫瑰女子中学》，西安市政协文史资料委员会编，《西安文史资料·西安近代中等教育》，第二十一辑，西安：陕西人民出版社，1998 年，第 225－227 页

[7] 参见西安市档案馆档案，卷宗号 037-24；李伯毅：《忆西安私立玫瑰女子中学》，西安市政协文史资料委员会编，《西安文史资料·西安近代中等教育》，第二十一辑，西安：陕西人民出版社，1998 年，第 225－227 页

第二，对于私立学校而言，经费问题最是迫在眉睫，早期的陕西私立学校，大多为军政界要员创立，如省教育会会长郭希仁及知名人士杨西堂等创办民立中学，国民党陆军总司令关麟征创办崇实中学、西安绥靖公署主任杨虎城创办尧山中学等，这里有其光宗耀祖、福荫家乡的价值取向，但其丰厚的政治经济后盾也是保证学校持续开办的现实基础。玫瑰女中虽仰赖天主教方济各会背景，经费来源自专为陕西、山西、山东方济各会服务的天津意大利租界内大马路（今建国道）的方济堂[1]，玫瑰女中第一任校长丁午桥神父曾于 1930 年代负责方济各会远东财务——方济堂的经济事务，经营房产、布匹、西药等，以其所得，支持各地方济各会的工作。[2]但与其他费用相比较，“大都恃其储金及产业上之收入，以维持其在华之事业，故本教所办神圣事业与办事人员之所需一经支付，其所余堪为办理儿童普通教育之用者已属无几”[3]，这一点可以在玫瑰女中立案材料之一《经常费预算表》[4]中得以管窥，全年经费由天主堂负责三千元，房产租金收入两千八百八十元，学费收入五百元，“岁入 6380，岁出 6170”，其中俸禄支出近四千元，然而包括校长高启正在内的几位职员、教员都为义务工作，且兼任多职，或兼教几科。校内的日常管理如门房、接待、宿管等事务则均由教会修女负责[5]，诚然这有神职人员或教徒服务教会的宗教奉献精神，但也从侧面反映出学校的经济情况并不乐观，尽量将支出缩至最低以保证学校的正常运转。立案之后，学校不会受到太多发展上的制约，发展情况亦能在教育部门扶持下得以保证，同时亦能从扩大招生学费中获取更多的经济利益；

第三，“非基运动”的影响，1925 年，陕西省学联成立西安非基督教大同盟，号召“鼓起勇气，继续努力，以期基督教之根本消灭”。1927 年，西安再次掀起非基高潮，因听闻第一师范学生陈悦杰在教堂旁边演讲时被拉入教堂，各校 3000 余名学生赶往土地庙什字天主教堂，包围教堂，“冲进教堂，捣毁桌凳，火烧圣经，救出陈悦杰，并将神父押往第一师范。”[6]12 月 26 日，西安中等学校全部罢课，到省教育厅情愿，提出六项条件：（1）慰问学生；（2）教会向学生道歉；（3）收回教堂霸占的民产；（4）停止教会欺骗良民入教；（5）禁止教会在中国任意办学校，收回教育权；（6）反对教会侦查中国的一切行动，当局未答应坚持罢课。上文中被押往第一师范的神父，便是玫瑰

[1] 方济堂 (Franciscan Procuration) 是天主教方济各会曾经在中国所设立的办事处（俗称帐房），神父以意大利籍居多。在中国山东、山西、陕西、湖北、湖南 5 省传教，建立了 28 个教区。为支持传教事业，在天津、上海、汉口三大通商口岸城市和香港设立办事处，经营房地产业。

[2] 天津地方志编修委员会：《天津通志·租界志·宗教》，天津社会科学院出版社，1996 年，第 460 页

[3] 《中国基督教教育调查会记天主教会之教育事业》，转引自朱有瓛，高时良主编：《中国近代学制史料》，第四辑，上海：华东师范大学出版社，1993 年，第 151 页

[4] 陕西省档案馆档案，卷宗号 8-1-24

[5] 赵珍：《五星街》，《西安晚报》，2013 年 1 月 6 日，第 15 版

[6] 《民国西安词典》，西安：陕西人民出版社，2012 年，第 105 页

女中的创办人、第一任校长丁午桥神父。也正是从他之后，玫瑰女中的历任校长都不再由外国人担任，而改为中国人。天主教会也十分清楚，在办理社会学校的过程中，如不能在本地化的诉求中加以改革变化，与社会风尚相适应，并认同地方教育部门的管理，显然对其教育事业的继续开展，甚至对教会本身，都是相当不利的；

另外，也是学校运作中不可或缺的一部分，即毕业生的未来发展问题。学校没有在教育部门立案，并非仅仅“名不正言不顺”问题，而是对学生未来发展的诸多不便，如：“未经本部立案，学生毕业后不能与其他公私立中学受同等之待遇，滋足惜焉”；[1]“之前所发毕业证书，未经备案，亦未经官厅验印，因而各县学务人员，多不认可，且有多方吹毛索瘢者。”[2]从长远来看，学生的社会认可度如若因此降低、并多少受阻，显然对学校的未来发展也是有所影响的。

凡此种种，可见玫瑰女中申请立案，并非简单地受制于教育部的各项法令措施，与政府保持距离，相反，1931 年丁午桥神父还特邀请陕西省政府主席杨虎城参加第三届学生毕业典礼，杨虎城主席偕夫人谢葆贞亲临会场，并亲自给学生颁发了奖品和毕业证书。[3]校方也没有因为教育部门对学校的相关限制而选择不合作，而是通过运行过程中各种现实处境与内在缘由，更加变通地着眼学校的长远发展，也为更好地推行男女平等观念，发展女子教育事业而付诸日常实践。

三、教学过程与教育效果

在立案的材料中，玫瑰女中的课程设置为每周授课 31 个小时，公民、体育及童子军、国文、英语、算学、历史、地理、劳作、图画、博物贯穿三年，音乐跨越两年，另外，第一学年设置卫生、植物、动物，第二年设置化学，第三年设置物理及桑蚕或烹饪。[4]从课程设置可以看出，玫瑰女中已经完全没有宗教课程设置，不仅如此，还根据教育部要求将公民、童子军课程列在每学年的必修课之首，教科书均为统一要求用书，公民课采用中华书局版卢达著《初中公民》、商务印书馆版孙伯謇著《复兴初中公民》；童子军课采用二二五书局版范晓六著《新编童子军初级教程》；国文课采用中华书局版孙怒潮著《国文教科书》等。与其他学校稍显不同的是，学科设计上还有选修课一项，于第三学年施行，选修科目又分为共同选修科与特别选修科，选修科科目就学生个性及社会需要斟酌教授，具体如下：

---

1 《教育部训令第一三八号》，朱有瓛，高时良主编：《中国近代学制史料》，第四辑，上海：华东师范大学出版社，1993 年，第 783 页

2《独忧室主记山西南境主教区域学务情形》，《圣教杂志》，1922 年，第 5 期

3 李伯毅：《忆西安私立玫瑰女子中学》，西安市政协文史资料委员会编，《西安文史资料·西安近代中等教育》，第二十一辑，西安：陕西人民出版社，1998 年，第 225－227 页

4 陕西省档案馆档案，卷宗号 8-1-24

（一）共同选修科：社会学、经济学、学校卫生、儿童学、大意商业及农业、大意家事簿记；

（二）特别选修科

A 文科组 应用文、国文典、文字学、学科学通论

B 理科组 珠算、理化、大意天文气象学、进化论、科学史

C 美术组 简单工品之制造、美术史、郊外写生[1]

而这一部分，却在后来教育部的立案审查中得到反对的意见。“惟该校学科分必修科与选修二种，不合规定，应将选修科目取消。修正学则，连同各科教学时数表，补报备核。”[2]在随后的学校学生成绩单等档案材料中，也遍寻不到选修课的痕迹，因此也无法考证，玫瑰女中的实际教学当中，选修科目是否真正实施。但在档案中确有玫瑰女中关于学生课外作业事项的记录：包括日记、写字、学术比赛、演讲比赛、各科研究、游艺、刺绣实习、线结、壁报、画报等，显然有与选修科目重叠的部分，相关内容多少还是有所开展。而从后期的反馈来看，也印证了这一点。如“根据个人爱好，分别开设美术、刺绣、手工艺品制作等课程，进行培训”[3]，“玫瑰女校当中当时最突出优异的课程是外语、美术（油画）、刺绣、手工艺作品，并于当年双十节期间在旧市政府（北院）内展出，曾获得社会各界人士的好评。”[4]“那时的玫瑰女中是西安市比较有名的学校，学生们制作的手工玫瑰花，还曾在亮宝楼展览过。”[5]

关于玫瑰女中师资的问题，从 1937 年至 1949 年，学校教员不多，多有流动，最多时不到二十位，但都有中学以上学历，且大多有从事教育工作经历，整理其中部分教员资料如下:

姓名	学历	以往经历	始自
高启正	圣心大学教育系	加辣女子高小教员	1927
赵基	陕西高等学堂史地门	陕西教育司省视学	1929

1 同上
2 陕西省档案馆档案，卷宗号 8-1-24
3 谢轶欧：《土地庙什字三地回望》，《西安晚报》，2016 年 9 月 25 日，第 11 版
4 李伯毅：《忆西安私立玫瑰女子中学》，西安市政协文史资料委员会编，《西安文史资料·西安近代中等教育》，第二十一辑，西安：陕西人民出版社，1998 年，第 225－227 页
5 赵珍：《五星街》，《西安晚报》，2013 年 1 月 6 日，第 15 版

穆雍和	本校毕业		1931
程继周	北京大学预科毕业	省立二师教员	1931
包尔寿	罗马安多尼大学哲学系	圣心大学教授	1933
梁俊珊	陕西高等学堂史地门毕业	省立一师及女师等校教员	1930
李梧笙	西北大学文学系毕业	省立一师女师等校教员	1937
王遇春	省立高中毕业； 北平大学物理系修业	实践商业职业中学校教员	1937
杨恒昇	北平民国大学体育专科毕业	民兴中学校体育指导	1937
米良	安多尼大学		1937
萧之仪	南开大学		1939
魏原一	山东女师	山东省立五师教员	1940
崔滔	暨南大学	凤翔师范教员	1941
王方宇	辅仁大学教育系	津工商学院教员	1941

据陕西省档案馆档案，卷宗号 8-1-24；西安市档案馆档案，卷宗号 037-24 等整理

（一）　建校之初，教师为本省人士，多毕业于省内高、中等学校，自 1938 年抗战之后，华北沦陷，“沦陷区人民流亡该省者颇众，因而中学激增，进展颇足。”[1] 教师来源更为广泛，也多毕业于全国各地的高、中等学校；

（二）　学校师资并非固定，不少为兼任教师，在玫瑰女中任教的同时，都为省内省立、私立中学教书的骨干师资，教学质量得以保证。也同时有不少教内人士义务教学、工作，办学中期，开始有不少本校毕业生留校任教，成为本省中等学校较早的一批女子教员；

（三）仍有方济各会几位意大利神父在玫瑰女中任教，如包尔寿神父(Faustin

[1] 陈东原主编：《第二次中华民国教育年鉴》，第四编，中学教育，上海：商务印书馆，1948 年，第 440 页

Barsottelli)、米良神父(Sctvestro Migliwharoundi)，米良神父是著名的钢琴家，精通音乐，曾兼任西安音乐学院客座教授，擅长音乐创作，作有《弥撒曲》、《弥撒前后曲》、《领圣体前后经》等天主教歌曲很多部，因此教徒将他所创作的歌曲称为“米良曲”，至今还在陕西教会各地教堂中颂唱不息。他在玫瑰女中教授音乐，显然是非常合适的人选，他还为着力培养音乐人才而奔波努力，“妈妈中学念的是教会学校，学校来了意大利籍神父，……这位米良神父执意要收妈妈做入室弟子，……米良神父一见她就叹气，这是一双多么适宜弹琴的手”[1]。可见他们并非仅仅因是天主教会所办的学校而任职其中，而是确有其专业知识与教育储备；

（四）关于天主教会办学倍受争议的英文教学问题，“盖其多数传教者，咸自欧洲大陆各邦而来；虽能通晓英文，其所操英语，终不自然，华人因此自愿就学于教授英文或用英语为教授用语之学校，而天主教会招致学生以入其所办学校一举，遂感困难矣。”[2]玫瑰女中非但未受太多影响，首先因为虽然美国天主教会不是中国天主教教士的主要来源地区，但是据记载 1882 年与 1921 年分别有 10 位美国方济各会士到陕西工作[3]，显然可以从中选择作为英文教员，毕业于美国圣母大学的韩克礼[4]神父就是其中一员。其次运用口语教学，效果显著，“梅（自康）先生说，玫瑰女中的英语教学很突出，老师是外教，比当时一般的学校水平高”[5]。

鉴于以上，玫瑰女中的教学效果也是有目共睹的，1929 年在全西安市中学生会考中，学生解慧贞夺得西安市会考第一名桂冠。1932 年第四届毕业生 30 名，其中 5 名考上武汉高级中学，毕业后又都考入辅仁大学深造。[6]学生的艺术素质也得到了系统训练与培养，玫瑰女中曾于 1946 年筹办音乐晚会，公演三日，节目包含合唱、合奏、钢琴、风琴独奏、二胡独奏等，得到了观众的赞许。[7]经过教师的系统教学，成绩优秀的学生毕业后可考入高等院校深造。其他学生，根据个人爱好，通过美术、刺绣、手工艺品制作等课程的培训，使其掌握一种技能，毕业后能从事一种职业。

另外，在学校管理学生制度方面，住校学生个人未经请假批准者，不得私自外出，这种管理生活制度，在当时效果很好。学生安心读书，家长也较为放心，因而赢得社

[1] 杏林子：《妈妈》，《亲情维他命》，台北：正中书局，1997 年，第 88 页
[2] 《中国基督教教育调查会记天主教会之教育事业》，转引自朱有瓛，高时良主编：《中国近代学制史料》，第四辑，上海：华东师范大学出版社，1993 年，第 151 页
[3] Kenneth Scott Latourette, *A history of Christian Missions in China*, New York: The Macmillan Company, 1929，p. 720.
[4] 美国人，曾任陕西商州耶稣圣心堂主任司铎
[5] 谢铁欧：《土地庙什字三地回望》，《西安晚报》，2016 年 9 月 25 日，第 11 版
[6] 李伯毅：《忆西安私立玫瑰女子中学》，西安市政协文史资料委员会编，《西安文史资料·西安近代中等教育》，第二十一辑，西安：陕西人民出版社，1998 年，第 225－227 页
[7] 《玫瑰女中音乐晚会》，《教友生活》，第 1 卷第 9 期，1946 年，第 7 页

会一些名流和当时军政要员将自己的女儿送入玫瑰女中读书。

四、结语

天主教会提倡男女平等，但在近代中国，特别是内陆陕西地区，推进此观念并非一日之功。方济各会从女子教育着手，创设玫瑰女中。在办学的近三十年内，师资来源日渐充足，设备日渐丰富，学风优良，从早期初级中学到后期又成立高中部，从教会附属学校到以教会资金、地产租赁、学费三部分支撑的私立女子中学，成为了一所地处内陆地区影响深远的女子中学，显然，对近代陕西地区的教育事业特别是女子教育事业的发展起了推波助澜的作用，更对社会当中男女平等观念的扩散起了潜移默化的重要影响。但与此同时，也应看到，“传播总是在某一种处境中产生。他者生活在一种处境之中，因此它的接收也是从此一处境出发的”[1]，玫瑰女中在创办、运行、课程设置、师资储备等过程中，显然都因其处于社会更迭、文化兴替的复杂话语背景中，采取了相应不同的调适与变通方式，从而在不同的具体处境中展现了近代陕西历史洪流中的重要一叶。

[1] ［比］钟鸣旦，洪力行译：《传教中的“他者”——中国经验教我们的事》，新北：辅仁大学书坊，2014 年，第 107 页

中国基督教史研究

Researches on Historical Studies on Christianity in China

19 世纪来华传教士所编英汉字典中体现的“译名之争”*

吴礼敬

摘要：19 世纪初基督教新教来华传教士所从事的两项重要的文化活动就是翻译《圣经》和编纂字典，他们在翻译《圣经》的过程中，针对到底该选用汉语中固有的“神”还是“上帝”来翻译基督教最高神 God，意见出现分歧，引发旷日持久的“译名之争”，参加或与闻这场争论的传教士，很多人都编纂过英汉字典，他们在字典中如何翻译 God，一定程度上反映出他们的态度和取舍。本文选取传教士马礼逊、麦都思、卫三畏、罗存德等人编纂的英汉字典，追踪他们对 God 一词的解释和翻译以及对后续字典的影响，一方面试图还原基督教的 God 和汉语的“上帝”之间语义对应关系的建立过程，另一方面旨在说明字典编纂作为特定历史时空下的文化活动，在义项选取和词条释义等方面都体现着编者的主观意图和当年的历史情境，所以字典在一定程度上只能是历史的产物，而不是超越时空的客观标准。今天国人视为当然的基督教 God 与汉语 “上帝”间的对应关系，自有其语义形成的历史过程，而传教士编纂的字典在这个过程中起了重要的规范作用。

关键词：译名之争　God　上帝　英汉字典

Abstract: Translating Bible and compiling bilingual dictionaries were the two important missions conducted by most of the Protestant missionaries as soon as they arrived in China in the early 19th century. In translating Bible, they soon dived into an irreconcilable controversy over the proper Chinese term to convey the meaning of God. Some preferred *Shangdi* while others were in favor of *Shen*, thus provoking the Term Question. Most of the missionaries involved in the controversy were confronted with a proper choice when compiling their English-Chinese dictionaries. This paper intends to trace their choice of Chinese terms as suitable counterparts for God, in order to reestablish the evolutional process of the semantic equivalence between God and *Shangti* on the one hand, and on the other hand to disclose the seemingly objective dictionary-compiling activity as an historical product which embodies the compiler's intention. Dictionary plays an important role in shaping human thought. The spread of missionary dictionaries as well as Bible has eventually fostered a new meaning to *Shangdi*, which replaces its original meaning in a subtle way.

Key words: the Term Question God; *Shangdi* English-Chinese dictionaries;

* 基金项目：合肥师范学院校级团队专项“中国传统典籍外译与文化走出去”（2015TD14）。

引言

19 世纪基督教新教来华传教士所从事的两项重要文化活动就是将《圣经》译成中文和编纂双语词典。从教会的立场来看，这两项活动之间存在着很多共同点：首先，翻译《圣经》是为了在中国传播基督教，编纂词典是为了便于传教士学习汉语，两者的初始目标都是为传教服务；其次，《圣经》翻译和词典编纂都是规范性的工作，前者要规范对《圣经》的解释，后者要规范语言文字的使用，一般都要求主其事者体现教会的宗旨，不能渗入个人的主观见解；再次，翻译《圣经》和编写双语词典都面临着将一种文化中的概念术语传播到另一种文化中去的艰巨任务，而基督教作为一种强势文化，必然要求在迻译宗教概念的过程中遵循它的宗教传统，不允许渗入异教元素。然而在实际操作的过程中，由于中西两种文化各自拥有漫长的历史，它们在相遇时必然会产生各种矛盾和冲突，当这些矛盾和冲突与世界观结合在一起时，往往就变得难以调和，即使教会这样权威的主体，一时也会束手无策。明末来华的耶稣会传教士，曾经因为天主教最高神 Deus 的译名问题争论不休，一直到罗马教廷出面干预，清朝皇帝下令禁教，这个问题也没有解决。晚清来华的新教传教士，又为这个问题大兴争端，导致《圣经》中译史上历时最久、影响最大的一场"译名之争（the Term Question）。它肇始于对马礼逊（Robert Morrison,1782-1834）《圣经》译本的修订工作，以麦都思(Walter H. Medhurst,1796-1857)为代表的英国传教士和以文惠廉（William J. Boone,,1811-1864）为代表的美国传教士针对如何将《圣经》中的 God 和 Spirit 等词译成汉语等问题展开激烈争论，双方各执一词，互不相让，最终导致大英圣书公会和美华圣经会分别印行"上帝"版和"神"版两版圣经。"译名之争"对参与其间的主要人物产生了深刻影响，迫使他们深入研究中国语言和文化，比较中西宗教的异同，同时也间接促进了双语词典编纂和中国典籍翻译的工作。目前国内外对"译名之争"的研究，材料和视角都很丰富，[1]对 19 世纪来华传教士双语词典编纂的研究，近年来也成

---

[1] 材料方面，作为"译名之争"主战场的《中国丛报》（Chinese Repository）20 册已经由广西师范大学出版社 2008 年影印出版，刊载 1877 以后译名论争的《教务杂志》（The Chinese Recorder）全套 75 册也由台大出版中心于 2012 年影印出版。《万国公报》上猬集中国人观点的文章由李炽昌整理为《圣号论衡》单独出版，其他如麦都思、理雅各等人的小册子，目前也不难寻觅。视角方面，研究"译名之争"的学者从文化传播学、翻译学、比较宗教学等各种角度切入，不一而足，参见卫三畏（S. Wells William）"The Controversy among the Protestant Missionaries on the Proper Translation of the Word God and Spirit into Chinese"（*Bibliotheca Sacra*, XXXV，1878 年，第 732-778 页；伊爱莲（Irene Eber）*The Jewish Bishop & the Chinese Bible: S.I.J. Schereschwsky (1* 科技股份有限公司，2012 年，第 5-18 页；雷孜智（Michael C. Lazich），《千禧年的感召——美国第一 *831-1906)*，第 199-233 页；赵稀方、宋如姗《翻译现代性——晚晴到五四的翻译研究》，台北：秀威资讯位来华新教传教士裨治文传》，尹文涓译，桂林：广西师范大学出版社，2008 年，第 219-253 页；

吴义雄"译名之争与早期的《圣经》翻译"，刊于《近代史研究》2000 年第 2 期，第 205-222 页；赵晓阳

果迭出，[1]但将两者结合在一起的研究成果尚不多见。实际上"译名之争"的肇由者马礼逊、主要参与者麦都思、间接参与者卫三畏（S.Wells Williams,1812-1884），都编写过英汉和汉英词典，而编纂过大型英汉词典的罗存德(Wilhelm Lobschield,1822-1893)，虽然没有直接涉入论争，对这场争论也颇多关注。"译名之争"的核心问题是如何将基督教的 God 这个词翻译成汉语，而在传教士编写的双语词典中，这是个无法回避的问题。本文即以马礼逊、麦都思、罗存德和卫三畏等人编写的英汉词典为考察对象，总结他们对 God 一词的翻译，辨析这些译名间的异同，以期还原基督教的 God 和汉语的"上帝"之间语义对应关系的建立过程，揭示词典编纂者的主体性对词典编纂工作带来的影响。

一、马礼逊的英汉字典

马礼逊 1807 年甫一抵达中国，即开始着手翻译《圣经》和编写《华英字典》。1813 年，马礼逊独自译完《新约全书》，1819 年他与米怜（William Milne,1785-1822）合作将《旧约全书》译完，全部汉译《圣经》于 1823 年在马六甲出版，名为《神天新旧遗诏全书》，史称"马礼逊本"。[2]他的六卷本《华英字典》，第一部《字典》三卷分别于 1815、1822、1823 年出版，第二部《五车韵府》两卷分别于 1819、1820 年出版，第三部《英汉字典》一卷于 1822 年出版，[3]整部《华英字典》1823 年在马六甲全部印好，是马礼逊以一人之力先后耗时 13 年编纂而成。由此可见，马礼逊翻译《圣经》和编纂字典乃是同步进行，因此他在翻译《圣经》时遇到的困难，在编纂字典时也会有所体现。

据《马礼逊回忆录》记载，马礼逊初到中国时，就为找不到合适的词向中国人表达 God 这一最高存在的概念而苦恼不已。他极力想要避免让中国人误认为 God 只是他所在国家信奉的神灵，因此宁可采用中国人自己称谓神的名称并加以改造，以便让中国人明白他们对神的理解是错误的，并不存在很多神，只有一个神，这个神对普天下所有国家都一样。为此他让中国人保留"天"的说法，同时抛弃对"天"的异教徒式

"译介再生中的本土文化和异域宗教：以天主、上帝的汉语译名为视角"，刊于《近代史研究》2010 年第 5 期，第 69-81 页等文。

[1] 关于 19 世纪来华传教士编纂词典的研究，可参考：司佳"早期英汉词典所见之语言接触现象"，载《复旦学报》2000 年第 3 期，60-67 页；杨慧玲"汉英双语词典的诞生及其早期设计特征"，载《外语教学与研究》2010 年第 5 期，第 387-393 页；沈国威"理念与实践：近代汉外辞典的诞生"，载《学术研究》2011 年第 4 期，第 121-130 页；高永伟"罗存德和他的《英华字典》"，载《辞书研究》2011 年第 6 期，第 146-158 页；元青"晚晴汉英、英汉双语词典编纂出版的兴起与发展"，载《近代史研究》2013 年第 1 期，第 94-106 页，其他专题研究尚所在多有，兹处不赘。

[2]任继愈主编，《宗教大辞典》，上海：上海辞书出版社，1998 年，第 707 页。

[3] 参见元青"晚晴汉英、英汉双语词典编纂出版的兴起与发展"，第 95 页；屈文生"早期中文法律词语的英译研究——以马礼逊《五车韵府》为考察对象"（载《历史研究》2010 年第 5 期）一文对马礼逊《华英字典》的版本有更为详细的考证，见该文 80-82 页。

的理解，赋予其 God 的含义。他认为向异教国度引入新词意义不大，关键是要带给他们 God 的真正含义和思想。[1] 然而《圣经》中 God 的含义太过丰富，根据麦都思的说法，马礼逊在翻译基督教经文时原本采用"神"以翻译 God，但他很快就发现，这个字根本不足以用来正确表达基督教中 God 的真实含义，所以他在宣教时不得不采用"真神"、"真活神"、"神主"、"神天"、"天"、"神天上帝"、"天皇"、"神天上帝"、"天帝主神"、"神天大帝"、"天皇神主"、"天皇上帝"、"上帝"、"天上上帝"、"真神上帝"、"天上之上帝"、"天皇神父"、"上帝神天"等不同说法。[2]从这里我们可以看出，马礼逊确立了翻译 God 的基本原则，即采用中国固有的术语，然后加以改造，赋予它基督教的新义，但在具体的术语选择上，马礼逊的态度则犹疑不定，根据具体情况分别采用"天"、"神"、"上帝"及其各种组合来表达。

马礼逊《华英字典》第三部 English and Chinese Dictionary，体例以英语单词作为词目，列出与之对应的汉语词、词组、短语或相关句子，再用英语解释这些相关的汉语成分。[3] 它虽然形式上是由英语单词检索汉语中与之对应的语言单位，却收录大量汉字和习语，仍然以外国人为阅读对象，目的是为了帮助外国人学习汉语，所以虽然形式为英汉词典，实质却仍然是《华英字典》的重要组成部分。马礼逊在前言中也告诉读者，要以前面的《字典》和《五车韵府》为参照，交叉比对字义，才能更好掌握具体汉字的用法，纠正自己的错误。[4] 这种编排方式，使得它和传统的英文字典以及现代的英汉字典都大不相同，它的释义并不以英文为主，而是以汉语为主。比如著名的约翰逊英文字典，在 God 词条下有三个义项：1）the Supreme Being. 2) A false god; an idol. 3) Any person or thing deified or too much honoured，分别指明 God 指最高存在、伪神及偶像、神化的人或物这三层意思，确立了用首字母大写且没有复数形式的 God 来指代基督教最高存在，以首字母小写并拥有复数形式的 god 来指代其他宗教的伪神，同时表明神与人之间关系等这些释义原则，非常清晰。[5] 而马礼逊的英汉字典在 God 主词条后给出的解释是 GOD or the Deus of the Chinese was originally, and is still most generally 神，指出中国的 Deus 原来称作"神"，现在一般仍称为"神"，其复数形式为"神鬼"或"神祇"。从这里我们可以看出，马礼逊认为 God 在汉语里的对应词是"神"。分析马礼逊在 God 一词下所列的丰富义项，我们可以发现他的关注点主要有：1）中国本

---

[1] Eliza A. Morrison ed., *Memoirs of the Life and Labours of Robert Morrison*, London: Longman, Orme, Brown, Green, and Longmans, 1839, pp. 200-201.

[2] W.H. Medhurst, "An inquiry into the proper mode of rendering the word God in translating the Sacred Scriptures into the Chinese language", in *Chinese Repository*, Vol. 17, July 1848, pp. 342-343.

[3] 沈国威，"理念与实践：近代汉外辞典的诞生"，第 124-125 页。

[4] Robert Morrison, *A Dictionary of the Chinese Language* (Part the third: English and Chinese), Macao: East India Company's Press, 1822, Preface, p.1.

[5] Samuel Johnson, *A Dictionary of the English Language*, Dublin: Printed by W.G. Jones, for Thomas Ewing, in Dames, 1768.

土的神，这是马礼逊重点关注的地方，列举的例子有：上帝（a sort of Supreme God），指出中国古籍中用“上帝”来表达最高神的概念；“河神”（God of the river）、“山神”(god of the hills)、“天”（Heaven）、“土地神”（the Lares and Penates）、“神仙”（semones）、“灶神”(God of the furnace)等。2）天主教的神，说明耶稣会士将 God 译为“上帝”、“天”、“天主”、“大宰主”并确定为“天主”的过程。3）其他外来宗教的神，如佛教的“菩萨”（Gods of the Budh sect）、神佛（the God Budh）；伊斯兰教的“主”（God by the Mohomedans, a Lord）、真主尊名（the true Lord’s honored name）等。[1]

马礼逊的英汉字典对 God 的释义有以下特点：1）释义以汉语为主，马礼逊并未解释英语 God 一词的来源、意义和用法，而是提供大量汉语例证并译为英文，虽然体例上是英语释义在前，汉语表达在后，再提供汉语注音，但英语完全作为汉语的翻译和解释而存在。2）重点在于说明中国多神崇拜的现实，因此列举中国存在的各种神及其表达方式，收录很多习语、俗语和句子来展示中国人对神的各种表达。3）虽认为 God 的汉语对应词为“神”，但在具体例证中说法不一，例如对汉语典籍中的“上帝”，马礼逊在单列词条中将其译为 a sort of Supreme God，而在具体例子中则随语境而变化，如“予畏上帝不敢不征”，他译为 I fear God, and dare not refrain from reducing them to order，而“敬事上帝”、“惟简在上帝之心”和“皇皇上帝其命不忒”中的“上帝”，则均译为 the Most High Ruler。由此可见，马礼逊虽然选择“神”作为 God 的汉语对应词，但面对中国复杂的宗教现实和中国人的多神崇拜特征，他并未在字典中凸显基督新教 God 的唯一真神意义，并未将中国本土的神和其他宗教的神直接斥为伪神（false gods）以与基督教的唯一尊神相区分，而是以中国为主体，兼收并蓄，所以马礼逊的英汉字典在反映中国的宗教现实方面具备一定的客观性。

马礼逊在《圣经》翻译中对如何用汉语表达 God 一词的犹疑不定，他的英汉字典中以中国宗教现实为主的编写策略，反映了他处在中西两种文化交汇点的矛盾和处理这一矛盾时的困惑，这种困惑直接为后来的“译名之争”埋下了诱因。

二、麦都思的英汉字典

与马礼逊一样，翻译《圣经》和编纂字典也是麦都思传教生涯中非常重要的两个部分。1835 年，麦都思与传教士郭实腊（Charles Gutzlaff）、裨治文（E.C.Bridgeman）、马儒翰（John. R. Morrison）一起修订《圣经》马礼逊译本，得益

[1] Robert Morrison, *A Dictionary of the Chinese Language* (Part the third: English and Chinese), Macao: East India Company’s Press, 1822, pp.189-191,下文对马礼逊字典的分析皆出于此。

于麦都思早年的筹备，新约部分当年即告完成，1836 年麦都思又作了最后修订，于 1837 年在巴达维亚印刷出版，名为《新遗诏书》，这部分的修订工作实际上出自麦都思一人之力，[1] 只有《旧约》部分才是他和郭实腊、裨治文、马儒翰合作修订的。1843 年以后，麦都思又作为圣经“委办译本”翻译的组织者和主要译者，对《新遗诏书》加以修订， 1850 年新约全书修订完成，由于在这期间发生的“译名之争”，直到 1852 年，修订本才得以最终发行。本来还要继续翻译旧约，因为在译名问题上无法取得统一，所以麦都思等人宣布退出旧约修订委员会，另外成立旧约中文翻译委员会。

“译名之争”正是在圣经“委办译本”翻译期间爆发的，麦都思是参与论战的英国伦敦会的主将，不仅在《中国丛报》（Chinese Repository）上发表大量文章，还撰写了一本小册子《论中国人的神学观》（*Dissertation on the Theology of the Chinese*, 1847），主张用“上帝”或“帝”作为 God 的译名。麦都思认为，按照中国经典中的用法，“上帝”一词是中文里唯一能完整表达 God 崇高含义的类属词，用中国人最崇拜的主神“上帝”作为 God 的译名，符合基督教的历史传统。如果将 God 译为“神”，中国人会以汉语语境中“神”的含义，将 God 视为低层次的神祇，如“河神”、“山神”那样，只会沦为中国多神信仰里的一个补充。主张用“神”翻译 God 的美国圣公会传教士文惠廉等人则认为，中文的“神”最接近 God 的普遍意义，它所代表的是中国各种宗教中崇拜的具有最高地位的存在，与《圣经》中 God 的用法相吻合——既表示耶和华，也表示其他“伪神”，因此能最有力地体现《圣经》的旨意，即除了以色列的真神，禁止崇拜其他任何神祇。他们相信这样一种类神的表达，对将独一“真神”与其他“伪神”严格区分开来至关重要。采用“上帝”这样已有的中文词语，只会诱导中国信徒去崇拜他们早已熟悉的“上帝”，从而让中国人误以为基督教的 God 是指他们自己的一个偶像。[2]

麦都思早期在南洋一带传教时并没有慎重考虑过译名问题，他的宣教作品中也采用“上帝”、“天主”、“真神”、“神天”等多种译法，甚至多种说法同时出现在一部作品中。大概从 1834 年开始，麦都思才坚持使用“上帝”。1836 年，他开始反对“马礼逊译本中用‘神’、‘神天’、‘神主’来翻译基督教中的最高存在，主张以中国典籍中的‘上帝’来加以替换”，[3]而 1837 年发行《新遗诏书》时，麦都思开始固定使用“上帝”译名。

麦都思编写的两卷本英汉字典分别于 1847、1848 年刊行。据其前言交代，这部英

---

[1]刘立壹，《麦都思的翻译、学术与宣教研究》，山东大学 2013 年博士学位论文，第 116 页。
[2] 关于论争各方观点的概括，可参考雷孜智，《千禧年的感召——美国第一位来华新教传教士裨治文传》，第 225-229 页；吴义雄“译名之争与早期的《圣经》翻译”，第 213-215 页；赵晓阳“译介再生中的本土文化和异域宗教：以天主、上帝的汉语译名为视角”，第 74-76 页。
[3] 刘立壹，《麦都思的翻译、学术与宣教研究》，第 120-121 页。

汉词典是根据《康熙字典》翻译之后，再将词条按照英文字母顺序编排。作者主要也是从汉语中取例，以便“任何英语表达，学生都能根据例证来获得地道的汉语对应说法。如果汉语没有对应说法，或者有相应表达但与英语意思不能对应，作者就会另创新词，但这只是罕见的情况。”麦都思还表示，同一个英语表达，他会提供大量的汉语词汇，如果英语单词有多重意思，那么在汉语翻译中他也会通过排列很多义项来加以体现，有时同一个英语词目下排列十几个汉语对应词，这只能说明汉语的丰富复杂。除了《康熙字典》，麦都思也从马礼逊字典里选择他认为有益的部分，但他认为，在外语词汇的数量和用以解释词汇的短语这两方面，他都已远远超过了马礼逊。麦都思强调，如果读者在查字典时怀疑他提供的术语是否真的具有这层意思，他们在查阅《康熙字典》和马礼逊字典后，就可消除这层顾虑。[1]

麦都思字典的体例也是英语词目在前，后面紧跟英语解释，然后是汉语对应词，后面是汉语标音。God 词目后的英语解释是 the Supreme Bing，汉语对应词是“上帝”、“天帝”，这一点和马礼逊的词典存在较大差异。马礼逊词典虽然指出中文的God 对应词是“神”，但在表述里用了 is still most generally 这样不确定的成分来修饰“神”，对 God 与“神”之间的对应关系并不十分肯定。麦都思的词典则指出 God 的最主要定义就是“至高存在”，它的汉语对应词就是“上帝”、“天帝”。相比马礼逊的谨慎，麦都思显得更为武断，这是因为马礼逊编字典时并不牵涉与对手争论的问题，而麦都思在编字典时，“译名之争”已经开始，所以他要在字典里要表明自己的立场。分析麦都思英汉字典的义项，我们可以发现以下特点：1）区分 God 首字母大小写和单复数形式，首字母大写且为单数的 God 指基督教的最高存在，汉语对应词是“上帝”或“天帝”，首字母小写且有复数的 god 则用来指其他宗教的神。2）指出对主神的其他称谓，如罗马人称为“天主”，伊斯兰教称为“主、真主”，有些新教徒将其称为“神、神天、神主、真活神”，中国人自己称谓众神或不着行迹的存在为“神、 神祇、鬼神、神明、神仙”，佛教徒的神是“菩萨、神佛”。 3）列出中国各种神的名称及其翻译，如 the gods of the hills 山神，the gods of the heavens 天神，the god of learning 魁星，the god of water 司寒，如他自己所言，将生僻的词排在后面，如伽蓝、句芒、勾能、夭愚、鬼公等。4）提供大量习语，如 the eyes of the gods are like lightning 神目如电，to swear before the gods 神前发誓，the protection of the gods 鬼神之助佑，may the gods protect you 神灵庇佑，respect the gods, but keep them at a distance 敬鬼神而

[1] Walter Henry Medhurst, *English and Chinese Dictionary*: In Two Volumes, Vol.1, Shanghai：Printed at the Mission Press, 1847, preface, i-ii.

远之，说明各种用法。[1]

与马礼逊字典相比，麦都思字典最大的特点是区分大小写 God，将 God 译为“上帝、天帝”，以便将基督教的 God 和其他宗教的神区分开来。值得一提的是，1848 年底，为了说服对方接受自己的观点，麦都思曾表示他们愿意妥协，建议以“天帝”取代“上帝”或“帝”来翻译 God，但却遭到裨治文和文惠廉等人的拒绝，他们不接受除了“神”以外的任何译名，尤其是带有“天”和“帝”之类字样的合成词。[2] 虽然这样，麦都思还是将“天帝”译名保留在他的汉英字典里，这也可算是他释放出的一个和解信号。

三、卫三畏的《英华韵府历阶》

1833 年 10 月，卫三畏抵达广州不久，就开始接手《中国丛报》的印刷业务，此后他一直给《中国丛报》写稿，直到该报停刊，而《中国丛报》正是“译名之争”各派表达观点立场的主要阵地。卫三畏虽然没有直接参与论争，但他也表达过自己的看法：“根据卫三畏的描述，在所有非基督教国家中，只有在中国发生了这样的争论，这似乎说明这个民族及其语言的与众不同。事实上，汉语的独特之处确实是造成翻译不便的原因之一，另一个原因则是中国人崇尚泛神论，因此在中国哲学家的心目中，从来就没有一个明确的造物主，也就没有特定名词来区分 God 和 Spirit 这两个重要概念。卫三畏和大多数美国传教士都主张将 God 译为‘神’，将 Spirit 译为‘灵’。他们的理由是，中国人只能在现有的意义上理解‘上帝’——只有帝王才是顶礼膜拜的宇宙精神的化身。”[3]1850 年 7 月 20 日卫三畏在写给他的弟弟 W.F.威廉斯牧师的信里说：“God 一词究竟如何翻译还没有定论，但事实上在最后下定论之前，我们必须有一个可用的术语。我认为，如果汉语有单复数之分的话，那么‘神’这种译法就能被广泛接受了。但实际情况是，‘神’这个名词本身包含了复数意义，这有悖于我们传播的一神论。而‘上帝’又是中国本土神话中一位神的名称，所以如果采用这一名称，那么很可能在我们自以为正在传播真理的时候却助长了一种盲目的偶像崇拜。我个人认为，‘真神’的名称也许能帮助中国人更好地理解我们的信仰，而‘圣灵’这个词也许更贴近我们的本意。[4]

[1] Walter Henry Medhurst，*English and Chinese Dictionary*: In Two Volumes, Vol.1, Shanghai：Printed at the Mission Press, 1847: 631-632

[2] 雷孜智，《千禧年的感召——美国第一位来华新教传教士裨治文传》，第 236 页。

[3] 卫斐列，《卫三畏生平及书信——一位美国来华传教士的心路历程》(The Life and Letters of Samuel Wells Williams)，顾钧、江莉译，桂林：广西师范大学出版社，2004 年，第 94-95 页。

[4] 卫斐列，《卫三畏生平及书信——一位美国来华传教士的心路历程》，第 101 页。

1844 年，卫三畏在澳门香山书院出版了他的《英华韵府历阶》。他在前言里说，编写此字典是为了承续马礼逊粤语字典的余绪，所以他参考了马礼逊的字典，Concalves 的葡汉字典，并不时请益中国名师，裨治文也提供了帮助。为节省篇幅，他把所有汉语同义词都省略掉，或者分散到意思相近的英语单词下。[1]卫三畏的字典主要照顾粤语和闽语方言，所以附录了近 100 页的方言索引，将汉字按 214 个部首排列在前，粤语、闽语和官话三种读音依次排列在后，字典主体部分按照官话系统编写，整个主体部分只有 335 页，所以释义非常简单，没有提供英语解释，只有汉语对应词。God 词目后所列词条为：true, has been called 上帝；天主；神天；主。[2]他列出的四个汉语对应词，都是英文 God 在汉语里的不同说法。这可能是因为字典编纂的时候，卫三畏还没有形成自己的独立见解，"译名之争"也还没有白热化，所以他的字典还是忠实记录 God 的不同汉语对应词，并未体现出自己的观点。从对应词的排列顺序来看，这时的卫三畏更倾向于将 God 译为"上帝"。卫三畏词典的最大特点是将 God 和 Gods 列为两个词目，God 指基督教里的最高存在，而 Gods 则指基督教以外的"神、神祇、菩萨"，这是马礼逊和麦都思的字典不具备的，他们虽然也区分大小写和单复数形式，但却没有单列词目，所以这是卫三畏的一个创举。

四、罗存德的《英华字典》

罗存德从 1864 年开始着手《英华字典》的编纂工作，四卷本《英华字典》相继于 1866（A-C）、1867（D-H）、1868（I-Q）、1869（R-Z）年出版，共计 2013 页，五万三千词条。每个主词条包括词目、英文释文、汉语对应词、对应词的广东话和官话注音、汉语相关词条及其注音、例证及其注音。词典的总体结构并未偏离马礼逊开创的词典传统，目的也是为了辅助外国人学习汉语。[3]

罗存德在第一卷前言里说，中外人士都需要一本综合性的英汉字典，而以前出版的字典跟不上时代，尤其跟不上近二十年中外贸易进展的速度，伴随西方文明而来的很多新器物都是从前的字典没有考虑到的，很多以前闻所未闻的新名词都需要引介到中文里来。所以罗存德字典的关注点主要是引进英语词典里新增的科学词汇。他承认借鉴了前人编纂的字典，但这些借鉴的部分他都经过仔细的比较甄别，只有经过深思

[1] S. Wells Williams, *An English and Chinese Vocabulary*, in the Court Dialect (英华韵府历阶)，Macao: Printed at the Office of the Chinese Repository, 1844, Preface.
[2] S. Wells Williams, *An English and Chinese Vocabulary*, in the Court Dialect (英华韵府历阶)，Macao: Printed at the Office of the Chinese Repository, 1844 年，第 123 页。
[3] 关于罗存德这本《英华字典》的整体研究，参考熊英《罗存德及其<英华字典>研究》，北京外国语大学 2014 年博士学位论文，第 13-29 页；高永伟，"罗存德和他的《英华字典》"，载《辞书研究》，2011 年第 6 期，第 149 页；沈国威，"近代英华辞典环流——从罗存德、井上哲次郎到商务印书馆"，载《关西大学东西学术研究所纪要》，第 47 辑，2014 年，第 22 页。

熟虑和广泛讨论后认为它们意思正确、清楚简明，他才会采用。罗存德的英语选词主要参考韦伯斯特大字典，他认为需要提供大量例子来展示词的各种用法，并相信这些例证对翻译人员和初学者都极为有用。罗存德指出，他这本字典是为学习汉语者准备的，同时也可为外国商人的使用提供方便。[1]

罗存德的英华字典对 God 这个词目的解释有以下特点：1）英语释文为 the supreme Ruler or Being，指出它表示最高统治者或最高存在。2）分别指出大部分新教传教士使用“上帝、皇上帝、天帝、帝”来表示，而很多美国人仍旧用“神、神天、神主、真神”来表示，罗马天主教则用“天主”来表示，罗存德还介绍“耶和华”为“自主存在者”（the self-existing Being）。3）罗存德认为，美国人所谓的“神”，指的是英文 Spirit，他特地在这里添加注释，说明中国人的崇拜对象是神化的存在或逝者的灵魂，并指出“神”这个术语不能用来指代基督教的至高存在 the Supreme God，他的观点非常鲜明。4）罗存德所给的例证，一律将 God 译为“上帝”，如 to worship God 拜上帝，to fear and worship God 敬拜上帝，to pray to God 祈祷于上帝，to entreat or supplicate God 恳求上帝，the grace of God 上帝之恩典，the love of God 上帝之爱，the omniscient God 全知之上帝，无所不知之上帝，God is omnipresent 上帝无所不在，上帝处处都有， the protection of God 上帝之保佑， the merciful God 慈悲之上帝， the Triune God 三位一有之上帝，may God bless you! 愿上帝祝福你。5）例证中将“神”译为 spirit，同时以首字母小写且有复数形式的 god 表示基督教之外的神，如 the spirits of deified men in China 神，神明，the good and evil spirits or gods 鬼神，the spirit of heaven or the upper region 神，the spirit of the earth 祇，地神，五方五土龙神，local gods 土神，the laves, or the gods of land and grain 社稷，the god of thunder 雷神，the god of the furnace 灶神，the god of wind 风神，十八姨，the god of water 水神，司寒，to sacrifice to the gods or spirits 祭祀神灵， respect the gods (good and evil spirits), but keep them at a distance 敬鬼神而远之，等等。[2]

罗存德的《英华字典》态度鲜明地指出，基督教的 God 在汉语中的对应词就是“上帝”，这从他所提供的大量例证可以看出。他将基督教以外的神用 spirit 或 god 来表示。罗存德将中国人崇拜的大部分职能神都翻译为 spirits 或 gods，以与基督教的 God 相区别。罗存德吸收了马礼逊和麦都思字典的部分词语，他的字典里提供的与基督

[1] W. Lobscheid, *English and Chinese Dictionary, with the Punti and Mandarin Pronunciation,* Part 2, Hong Kong, Printed and Published at the “Daily Press” Office, Wyndham Street, 1867, Preface.
[2] Wilhelm Lobscheid, *English and Chinese Dictionary, with the Punti and Mandarin Pronunciation*, Part 2, Hong Kong, Printed and Published at the “Daily Press” Office, Wyndham Street, 1867, pp.905-906.

教相关的 God 的概念最多。

五、传教士字典对后续字典释义的影响

马礼逊字典认为 God 的汉语对应词是“神”，但他并没有清楚区分基督教的神和其他宗教的神，而是将所有的神放在中国人的宗教体系里一起呈现。麦都思字典列出 God 的对应词是“上帝”和“天帝”，同时区分 God 大小写和单复数，以大写单数的 God 指代基督教的“上帝”，而以小写有复数形式的 god 指代其他宗教的神。卫三畏字典认为基督教的 God 主要对应汉语里的“上帝”，同时也列出其他表达方法，并将 God 和 Gods 分列为两个词目，用 Gods 来指基督教之外的神。到了罗存德的字典，基督教的 God 与汉语“上帝”之间的对应关系已经确定下来，其他宗教的最高存在被称为“神”，以 god 或者 spirit 表示，以和基督教相区分。

这些传教士编写的英汉字典对中国以后词典中的 God 释义带来了很大影响。1868 年邝其照编写《字典集成》，就将 God 和 Gods 分列为两个词目，采取了卫三畏字典的编排形式，但他在 God 后面的释义是“上帝，天主，真主”，囊括基督教新教、天主教和伊斯兰教三种宗教的最高神，这点又与卫三畏词典不同，同时他将 Gods 释义为“神、菩萨”，也与卫三畏的字典相似，而省略与“神”意思相近的“神祇”。[1] 现代中国人编纂的英汉字典，基本上承续了罗存德字典的释义传统，确立了基督教 God 与汉语“上帝”间的对应关系。如梁实秋主编的《远东英汉大辞典》，在大写的 God 词目下，就给出汉语对应词“上帝”，所给例句也均译为“上帝”，如 pray to God 向上帝祈祷，God help you! 愿上帝助你！其后小写的 god 有三个意思，一是“神”，二是“偶像，神像”，三是“受尊崇的人或物”。[2]陆谷孙主编的《英汉大词典》在小写的 god 词目下有四个义项，一是“神”，二是神像、偶像，三是男神，四是被极度尊崇的人（物），权力很大的统治者。一个多字词目所列大写的 God，其汉语对应词为“上帝、天主”。[3] 虽然没有添加解释，但这里的“上帝”应是指基督教新教而言，而“天主”则指天主教对最高神的称谓。

从英语词典对 God 的释义来看，它也有一个发展的过程。《牛津大字典》区分了 God 的三层意义，第一是指前基督教（pre-Christian）层面的含义，常用来指超越常人

[1]邝其照，《字典集成》（1868 年字典），内天庆市 沈国威（影印与解题），东亚文化交涉协会，2013 年，第 55 页。有关邝其照这本字典的研究，可参阅司佳，“邝其照与 1868 年《字典集成》初版”，载《广东社会科学》2013 年第 1 期，第 149-158 页。

[2]梁实秋主编，《远东英汉大辞典》，台湾：远东图书公司印行，1977 年，第 882 页。

[3]陆谷孙主编，《英汉大词典》（缩印本），上海：上海译文出版社，1993 年，第 742 页。

的人（通常是男性），拥有控制自然和人类命运的力量，因而受到崇拜，也可指异教的神灵，通常用小写的 god 来表示。第二是指基督一神教层面的意义，指至高崇拜的唯一对象，宇宙的创造和统治者，现在常用大写字母开头来表示，用来指称这一意义的时候是专名。第三是常用词组层面的意义，God 被普遍用于很多习语及日常用语中。[1]《韦伯斯特国际大字典》将小写的 god 和大写的 God 分列为两个词目，小写的 god 有六种意思，都是拥有神圣力量或像神一样的人或物，大写的 God 则指至高无上或终极的现实，是神学、哲学和普遍宗教里所认为的神。[2]从中我们可以看出 God 的意义从泛神化走向一神教然后又进入日常口语的过程。但基督教层面的 God，其意义基本已经固定，而在汉语词典里它与"上帝"的对应关系，也通过传教士编纂的字典一路发展延续，并最终定型。

六、结语

"译名之争"是传教士在翻译《圣经》时要在汉语中寻找基督教 God 的恰当对应词所起的争论，他们在编纂双语字典时也面临着同样的困惑，从马礼逊编纂的《华英字典》一直到罗存德编纂的《英华字典》，我们可以看到基督教 God 的译名由不确定的"神"一直到固定的"上帝"的发展过程，同时也可看到传教士将基督教的最高神与其他宗教的神相区分的不同做法。虽然英汉词典和双解词典里多有将 God 译为"上帝、天主和真主"并列的现象，但是这种并列是建立在大家都已接受基督教新教、天主教和伊斯兰教对最高神的不同称谓的基础之上。"译名之争"虽然当时并未分出胜负，导致"神"版和"上帝版"两版《圣经》的刊行，但从长期的发展来看，"上帝"的译法却取得了压倒性的胜利，被大量中国人接受，以至于"上帝"一词逐渐被基督教化而失去其原来的本土宗教含义。这一点固然可以说是《圣经》的"上帝"译本大量传播带来的结果，但基督教《圣经》毕竟多为教内信众阅读，其他人阅读的总数有限，而英汉字典的传播，其范围和受众面都更广泛，因此字典的译法所起的传播效果要比《圣经》更明显。《遐迩贯珍》1853 年第 4 号刊载了麦都思的一篇文章《援辨上苍主宰称谓说》，详细介绍了"译名之争"中两派所持的观点及其理由，最后作结道："其惟中土人士，达章词而明义理者，始能著千秋之定论欤？其或积以岁年，俾教化渐浸于中土，必有能者，起而操著作之权，编纂庶有可观也。"[3]麦都思预言待基督教

---

[1] James A. H. Murray (ed.) *The Oxford Dictionary (A New English Dictionary on Historical Principles*; founded mainly on the material collected by the philological society)Vol.4, F and G, Part 2: G. by Henry Bradley. Oxfrod: At the Clarendon Press, 1901: pp.267-270.

[2] Philip Babcock Gove (ed.) Webster's Third New International Dictionary of the English Language (unabridged), Springfield, Massachusetts: G.&C. Merriam Company, Publishers, 1976, p.973.

[3]松浦章 内田庆市 沈国威，《遐迩贯珍——附解题·索引》，上海：上海辞书出版社，2005 年，第 686，685 页。

在中国广为人知以后，中国人必定会选出 God 最合适的译名，他的预言今日已经实现。今天我们谈论基督教，以“上帝”为 God 的对应词，几乎已成不刊之论，如《马礼逊回忆录》，编者引述马礼逊日记大量原文，译者即将其中的 God 全部译为“上帝”，[1] 与马礼逊当年的大费踌躇全然不同。再如，有论者将儒教和基督新教对比的时候，直接将“天”与“上帝”对列，默认“天”为儒教的概念，“上帝”为基督教的概念，而不再考虑其历史语境。[2] 从这一点来看，追溯这段“译名之争”和词典编纂的历史，对今天早已习焉不察的我们来说，也许还并不是毫无意义。

[1] 马礼逊夫人编，《马礼逊回忆录》，顾长声译，桂林：广西师范大学出版社，2004 年，第 30、38 页等。

[2] 董小川，《儒家文化与美国基督新教文化》，北京：商务印书馆，1999 年，第 153 页；房志荣，“儒家思想的‘天’与《圣经》中的‘上帝’之比较”，载刘小枫主编，《道与言——华夏文化与基督教文化相遇》，上海：上海三联书店，1995 年，第 499-522 页。

No.7, 2016, Journal for Research of Christianity in China, ISSN: 2325-9914

Foreign Puppets, Christian Mothers or Revolutionary Martyrs? The Multiple Identities of Missionary School Students in Zhejiang, 1923-1949

Jennifer Bond（庞小珍）

摘要：本文以 1923 至 1949 年浙江基督教教会学校的女学生为切入点， 重点探讨基督教，国家主义和女权主义三者在女学生身份过程中的相互作用和影响。文章以英国女传教士 Mary Ann Aldersey 于 1844 年创办的中国近代第一所女子基督教教会学校——宁波甬江女子中学为例，并借助宁波档案馆有关甬江女子中学的馆藏资料和甬江女子中学校刊《甬江声》中体现的女学生们对于世界的看法进而来探讨两个方面的问题。一方面，本文通过细致分析《甬江声》杂志中的学生戏剧、诗歌和短篇作品，深入了解了甬江女中的学生们是如何在她们的多重身份即女性、基督徒以及女国民之间进行互相协调和妥协。另一方面，本文通过查阅民国时期的报纸如《时事公报》等，探究了从探索宁波地方以及更广泛的社会层面对教会学生的看法。据研究所得作者认为，虽然 20 年代存在反基督教的活动，如 1922 年的非基督教运动和 1925 年的收回教育权运动，但甬江女中的学生们并不觉得她们是“外国帝国主义的走狗”，且她们的基督徒身份和女国民身份也未产生冲突。相反的，学生们借助基督教强化了她们的爱国精神，超越了保守的性别规定，从而成为在宁波地方层面进行的国家建构中的核心一环。通过参加学校的基督教女青年会组织和学生自治会，甬江女中的女学生们在实现基督教服务社会的同时，表现出了她们的爱国主义情怀。虽然基督教老师和民国政府教育家们想培养女学生们成为“贤妻良母”,但这些女生通常并没有达到这一期望，而是创新地接受着不同思想如女权主义，成为医生、教授或革命活动家。通过承担领导职责，提倡革命和拒绝婚姻等做法，甬江女中的学生展示了她们在未来中国社会的不同以往的角色，而这些角色将远远超出国民政府和教会学校老师们的最初期望。

‘If we look at the last few years, China’s national situation is extremely chaotic…the burden of responsibility for building an enduring foundation for our national people is carried on our shoulders. How can we carry it? …. Jesus Christ is a good model:

throughout his life his actions left a mark, we can say completely that he worked for ordinary people. We study Christ's spirit and implement the revolutionary plan.' [1]

Yu Zhanghua, 1933, written at Yongjiang

The words of Yu Zhanghua (俞彰華) published in the 1933 edition of the Yongjiang School magazine, *The Riverside Echo* (*Yongjiang Sheng, Yongjiang nüzi zhongxue xiaokan*, 甬江聲,甬江女子中學校刊) reveal both the intimate association between Nationalism and Christianity and a sense of profound responsibility to save China that Yongjiang school pupils felt in 1930's Zhejiang province.[2] Yongjiang School (Riverside Academy, *Yongjiang nüzi zhongxue,* 甬江女子中學) was an American Presbyterian and Baptist Mission school for girls, whose history can be traced back to the first mission school for girls founded in 1844 by British missionary Mary Ann Aldersey. The essays, short stories, plays and poetry of Yongjiang students published in the annual school magazines (1931, 1933, 1948), touch upon a fascinating variety of topics ranging from school daily life, personal friendships and family relations, to the status of women's education and the urgent need for young people to become strong future leaders who could save China from national crisis. The poignant, urgent, humorous and sometimes sad voices that come to us through these magazines offer the historian a unique insight into a crucial moment in modern Chinese history.

From the fascinating range of topics touched upon by the girls writing in these magazines, this paper will focus on two core questions: how did missionary school girls writing in 1920-1940 Zhejiang Province combine notions of Christianity and nationalism in their writings and what gender values did they take away from their education? Through a close reading of the students' writings in the Yongjiang school magazine this paper explores the complex relationship between Christianity, nationalism and feminism in this period. Contrary to the findings of Ryan Dunch for Fuzhou Protestants, I argue that there was generally no tension between Christianity and nationalism in the worldview of students and staff at Yongjiang. Indeed Yongjiang girls drew upon Christianity to strengthen their nationalism and justify their ambitions to move beyond the domestic realm. Their writings reveal the extent to which girls at Yongjiang aspired to move beyond the roles of 'wives and

[1] Yu Zhanghua 俞彰華, "Dao min jian qu"到民間去 [To Go Amongst the People]. *Yongjiang sheng* 甬江聲, (1931). NCA, x1.1 – 1. pp. 38-40.

[2] Yongjiang School Magazine is referred to in the headmistress reports of 1929 as *The Riverside Echo*, for the purposes of this dissertation the school is referred to as Yongjiang and the annual magazine as 'Yongjiang school magazine' Yongjiang School Magazines of 1931, 1933, and 1948 and the administrative documents from 1923-1948 are held at Ningbo City Archives (NCA) (*Ningbo Shi Dang'anguan* 宁波市档案馆), 旧 10- 1-227, x1.1 – 1, 旧 10- 1-401. 旧 10- 1- 307/308.

mothers' that both conservative missionary and nationalist gender discourses prescribed, to embrace more radical roles as revolutionary participants and future leaders in Chinese society. Probing the disjuncture between what missionary educators were aiming to teach and what gender values students actually took away from their education, can help us to reassess current studies which place missionary education at the forefront of changing the position of women in China. Acknowledging the extent to which mission school pupils went beyond the conservative ideals of their teachers prompts us to challenge strict outmoded binaries between 'Tradition' and 'Modernity', 'East' and 'West' and appreciate the truly global circulation of educational ideas taking place in the early twentieth century.

In order to understand the formation of Yongjiang girls' gender values and the unique ways in which they conceptualised their role in nation building, this chapter will briefly consider the history of the school and its place in the rapidly shifting educational environment of Ningbo during the 1920-40's. Faced by increasing pressures from both the mission boards and the provincial education authorities, Yongjiang School had to negotiate its place with difficulty within an increasingly hostile environment. This chapter will also use the administrative documents covering the years 1923-1948 to briefly sketch the religious and academic atmosphere of the school and the socio-economic background of the pupils and staff. Through an analysis of the school Student Union and YWCA it will explore the ways in which Yongjiang pupils aspired to take on leadership roles and the mutually reinforcing nature of the Christian and patriotic education at Yongjiang. It will then focus on two articles from the 1931 magazine to explore the ways in which girls at Yongjiang combined notions of Christianity and nationalism in their world view.

'Our school overlooking the River': A brief history of Yongjiang School

Due to the limited amount of surviving documents for Yongjiang, it is very difficult to glean a full picture of the school's many changes over the course of its history. The few surviving sources we do have often present a conflicting narrative of dates and names, especially for the earlier period of the school's history. This is hardly surprising, as over its history Yongjiang School changed site nine times. In order to gain a fragmentary view we can use the administrative records of the school from 1923-1948 and the school magazines themselves. There are also Chinese language publications on the educational history of Ningbo which refer to Yongjiang and give a brief outline of the school's history.[1]

[1] Ningbo shi jiaoyu weiyuanhui bian, 宁波市教员委员会编, (eds.), *Ningbo shi xiaoliji* 宁波市效史集[A History of Ningbo Schools]. Ningbo, 1989.

According to the school anniversary magazine of 1948, Yongjiang Female Middle School (*yongjiang nüzi zhongxue*, 甬江女子中学) was established in 1923 from the union of three different missionary schools for girls.[1] The oldest of these schools was Mary Ann Aldersey's School founded in 1844 (see fig. 3).[2] Aldersey was the first female missionary to China, and the school which she established in Ningbo in 1844 is often regarded by both Chinese and Western scholars as the start of modern education for women in China.[3] In 1848, the American Presbyterian mission established a school for girls in Ningbo, under the charge of Mrs Cole.[4] Upon Aldersey's retirement to Australia on account of her health in 1852, the two schools were merged and became known as *Richongde* 日崇德.[5] In 1857, American Baptist missionary Mrs McGowan, also opened a school for girls beside the north city wall and the river which was called *Xingchongde* 兴崇德.[6] In 1919 the American Presbyterians and Baptists decided to merge the schools into two: a primary school department and a middle school which was named Yongjiang School for girls.[7] Under the joint administration of the American Presbyterians and Baptists, Miss Dora Zimmerman was chosen as the first Headmistress when the school opened in the spring of 1923.[8] During the Japanese bombing and occupation of Ningbo from 1941-1945 the school was closed and temporarily relocated to the countryside of Yin County.[9] The school was reopened in Ningbo after extensive rebuilding works in 1949.[10] In 1952 the school was renamed Zhejiang Province Ningbo Female Middle School（*Zhejiangsheng Ningbo nüzi zhongxue* 浙江省宁波女子中学）.[11] The school which survives in Ningbo today, Yongjiang Vocational High School (*Ningbo shi yongjiang zhiye gaoji zhongxue* 宁波市甬江职业高级中学), still associates with its prestigious past; the gates of the modern school are proudly inscribed with the date of its predecessor's foundation as the earliest school for girls in China (figure 4).

[1]Zhu Zhecheng 朱至誠. 'Xiaoshi' 校史, *Yinxian sili yongjiang nüzi zhongxue nianwu zhounian jinian kan,* 鄞縣私立甬江女子中學廿五周年紀念刊, p.1-2.
[2] Aldersey E. White, *A Woman pioneer in China: The Life of Mary Ann Aldersey*, (London, 1932), p. 9.
[3]Gu Xuemei. 'Jidujiao chuanjiaoshi yu jindai Zhejiang nüzi jiaoyu', in *Ningbo Daxue xuebao* 30.5 (2008), p. 33.
[4] Zhu Zhecheng, 'xiaoshi', p. 1.
[5] *Ibid.,*
[6] *Ibid.,*
[7] *Ibid.,*
[8] *Ibid.,*
[9] *Ibid.,*
[10] *Ibid.,*
[11] Ningbo shi jiaoyu weiyuanhui bian, *Ningbo shi xiaoshiji*, p. 228.

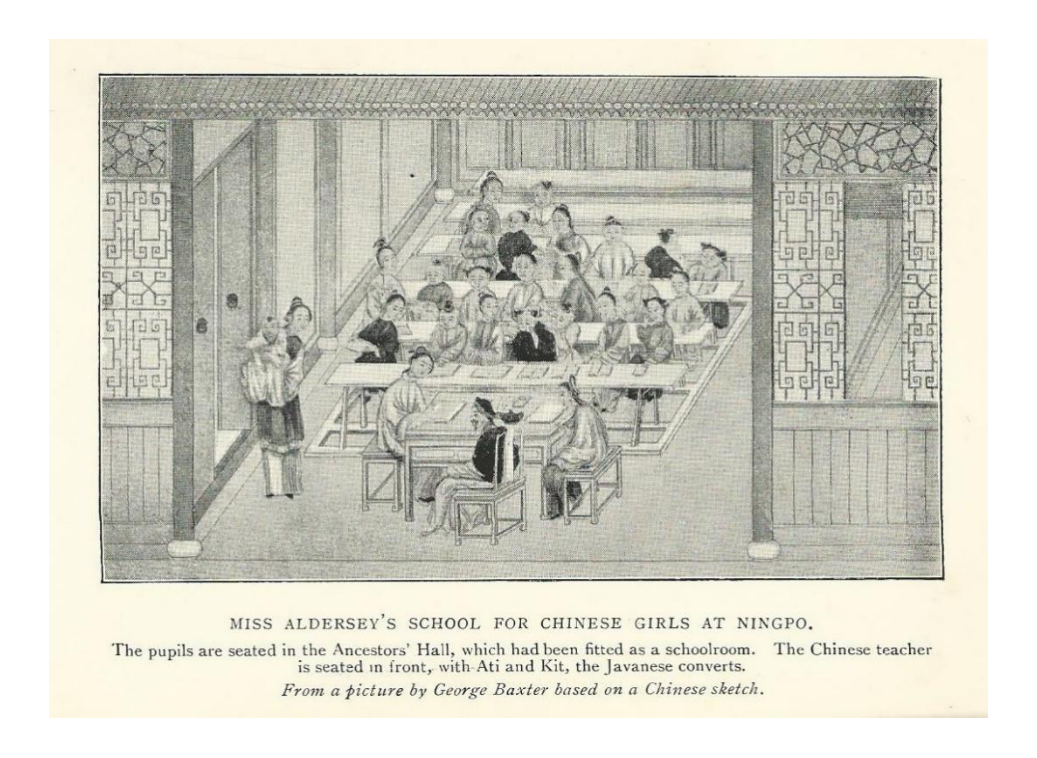


Fig. 3. 'Miss Aldersey's School for Chinese Girls at Ningpo' From a picture by George Baxter based on a Chinese text. in E. Aldersey White, *A Woman pioneer in China: The Life of Mary Ann Aldersey*, (London, 1932).



Fig. 4. The present day Yongjiang Vocational High School (*Ningbo shi yongjiang zhiyegaojizhongxue*（*宁波市甬江职业高级中学*） is located at 309,Cuibai Rd.,Haishu District, Ningbo. Photograph taken by Jennifer Bond on 7th December 2013.

In order to understand the unique blend of nationalism, Christianity and feminism in Yongjiang pupils' worldview it is necessary to briefly consider the position of Yongjiang within the changing national and regional educational environment at this time. As we shall see, the fact that Yongjiang was often lagging behind new government school regulations helps us to challenge the image of missionary education at the forefront of driving educational change in early twentieth century China. Jessie Gregory Lutz has asserted that missionary schools represented a complete break from the past: 'The manner in which Christian schools originated in China shaped their early history and contributed to their isolation from traditional Chinese education.'[1] In contrast, Evelyn Rawski has stressed the continuity of missionary and Chinese education systems, and in fact mission schools often bowed to Chinese demands in the form and content of the school curriculum.[2] Evidence from Yongjiang seems to support Rawski's findings, as the school had to continually fall into line with government educational directives and struggled to meet the rising academic standards expected.

The period of 1900- 1937 was one of profound fluidity and uncertainty in the educational and political environment in Zhejiang and China more widely.[3] It is within the context of rapid change and reform of the educational system that we must examine the activities of Yongjiang School. A close reading of the headmistresses' reports from 1927-1937 reveal that Yongjiang was under increasing pressure to conform to new government regulations and was often lagging behind the expected requirements.[4] The school was registered with the provincial education authority in September 1931.[5] As a note included in the 1936 board meeting revealed: 'The government, since schools are registered, has assumed a certain absolute authority. This even reaches down to the question of dress and hair cutting etc. It has the power. It makes certain demands. It puts on the pressure. It orders all schools to compete and prepare to compete.'[6]

The records of the school from the period 1931-1937 reveal that chronic problems of limited finances meant that Yongjiang was struggling to keep up with rising national standards in terms of facilities and resources. For example, the 1935 headmistress reports that after a government inspection of the school, it was deemed as deficient in library books,

---

[1] Jessie Gregory Lutz, *China and the Christian Colleges: 1850 -1950*, (New York, 1971), p. 22.
[2] Evelyn Rawski, 'Elementary education in the mission enterprise' in Susan Barnett and John King Fairbank (eds.), *Christianity in China: Early Protestant Missionary Writings*, (Harvard, 1985), p. 135.
[3] Wen-hsin Yeh, *Provincial Passages : Culture, Space, and the Origins of Chinese Communism,* (London, 1996). Stig Thøgersen, *A County of Culture: twentieth-century China seen from the village schools of Zouping, Shandong* (London, 2002).
[4] Principals report, May 9 1928, NCA, 旧 10- 1-307
[5] Principals report, April 16 1932, NCA, 旧 10- 1-307
[6] BMS H.R. J Benjamin to School Board, 'Notes re Sunday Games', Nov 27, 1936, NCA, 旧 10- 1-307, p 129.

laboratory and PE equipment and teachers' salaries were too low.[1] In 1935 the senior high school was threatened with closure if this situation was not improved. Principal Shen reported with concern:

> You can see that we have tried our best to further the progress of the school, but we realise the difficulty of meeting different conditions through the deficit of finance… seeing this hindrance to the school's efficiency, the government has warned that such conditions cannot be continued. The government orders that unless board members plan to increase the salary of teachers, the school must close the senior high school. Therefore the prospect does not look promising under the present conditions to cope with government schools unless there are some ways out.[2]

More worryingly, the academic success of the school was called into question in 1933 when the senior class of Yongjiang girls failed in the provincial examinations.[3] Despite the flurry of activity to prepare the students for the examination, Yongjiang did very poorly in the first round of examinations after the school's registration. As Principal Shen reports:

> The senior middle school was not passed by the government. The failures for the most part were in history, geography, arithmetic and science. No one failed in English or Chinese. Two factors entered into their failure. Up until the time of registration of the school, all four of these subjects had been electives. The majority of those in last year's class had not elected those subjects. Though they made an effort to make up these studies it was impossible for them to do in such a short time all that other students had done who had studied the subjects as regular courses.[4]

Moreover there was a problem in the textbooks used at the school compared to the government texts: 'Second, the textbooks we used are those which emphasised material useful for living and were quite different in some instances from those used in government schools. The examination questions were based on the texts used in the public schools.'[5] Principal Shen goes on to assure the board of directors: 'This year the staff are making every effort to teach the same texts as are used in public schools. The equipment has also been brought up to standard for teaching these texts, so we hope our pupils will not fail this year.'[6]

Despite the damage done to the school's reputation, the career prospects of Yongjiang girls remained as bright as ever. Principal Shen reassured the board in 1934: 'Though the

[1] Principals Report May 9, 1935, NCA, 旧 10- 1-307.
[2] *Ibid*.,
[3] Principals Report 1933-34, NCA, 旧 10- 1-307
[4] Principals Report 1933-34, NCA, 旧 10- 1-307
[5] *Ibid.,*
[6] *Ibid.,*

failure of last year's seniors in the provincial examinations was a severe blow to our pride and enrolment and therefore our budget…The demand for the girls in this year's graduating class is as great as ever.'[1] Indeed we know that Yongjiang girls often went on to successful careers in such prestigious establishments as Ginling College.[2] The fact that Yongjiang was often trying to respond to and catch up with government standards can help us to challenge the picture of mission education at the forefront of modernising trends in China's educational system in the early twentieth century.[3]

Students and Staff: Religious, Academic and Socio-Economic Background

In order to better understand the environment in which Yongjiang girls were forming their identities and combining notions of Christianity, nationalism and feminism in their writings it is useful explore the socio-economic and religious background of Yongjiang students and staff. Although Yongjiang was primarily a boarding school, the school also accepted a small number of day pupils between 1923-1949. In the spring of 1932 the number of boarding students was 141 and the number of day girls was seventeen.[4] The school was divided into a junior and senior section with three classes in each: Junior I, II and III and Senior I, II and III. Statistics on the age structure of the pupils in 1932 also reveal that the age of pupils in the school ranged from eleven to twenty-three years, with the majority of girls (eighty-three per cent) aged fourteen to sixteen years old (see fig. 5).[5]

[1] *Ibid.,*
[2] Principals Report, May 9, 1931, NCA, 旧 10- 1-307.
[3] Jessie Gregory Lutz, *China and the Christian Colleges: 1850 -1950*, (New York, 1971).
[4] Principal's Report, April 16, 1932, NCA, 旧 10- 1-307.
[5] 'Distribution of Students Age', Principal's Report, April 16, 1932, NCA, 旧 10- 1-307.

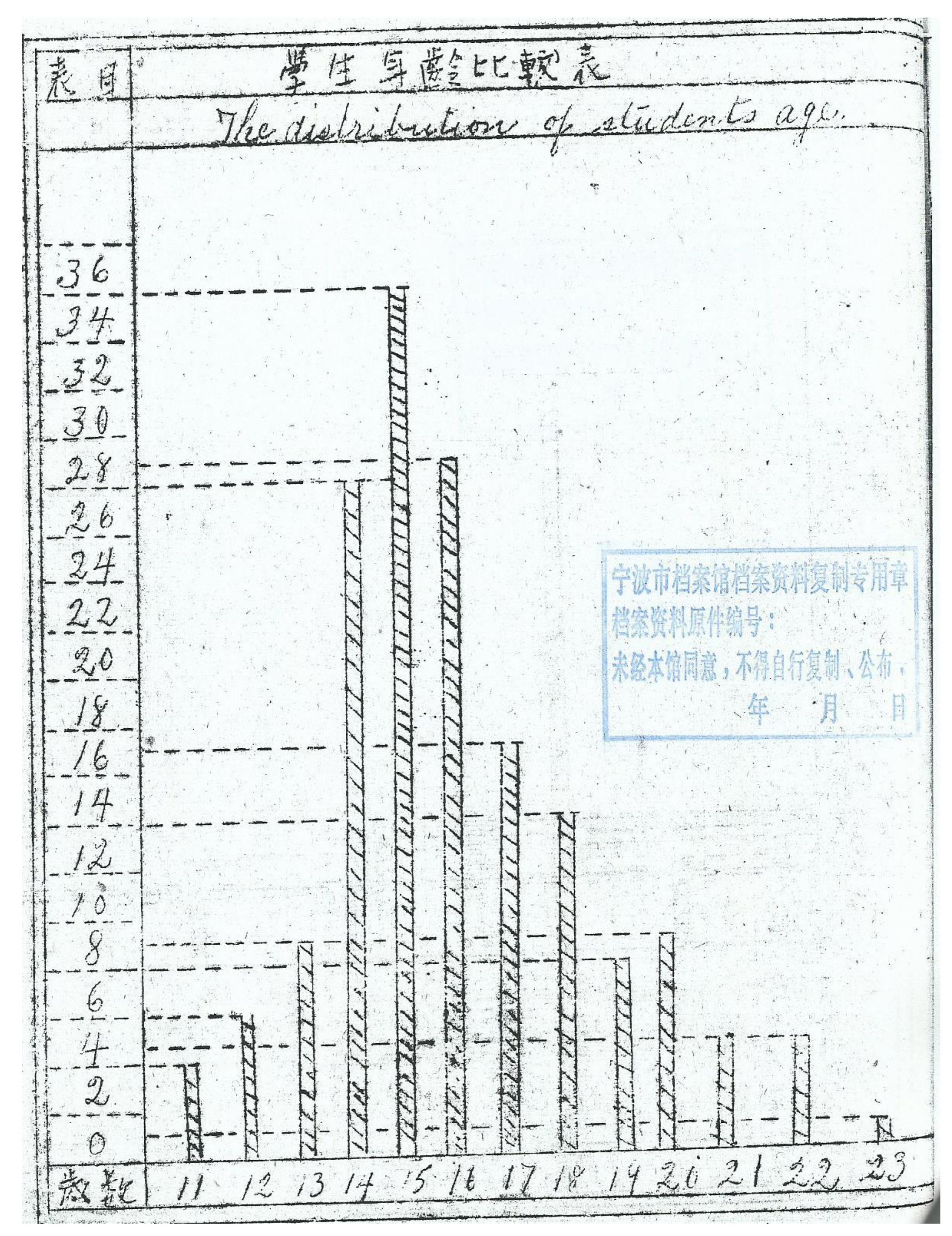


Fig. 5. 'The distribution of students age' Principal's Report, April 16, 1932, NCA, 旧 10- 1-307. Reproduced with permission.

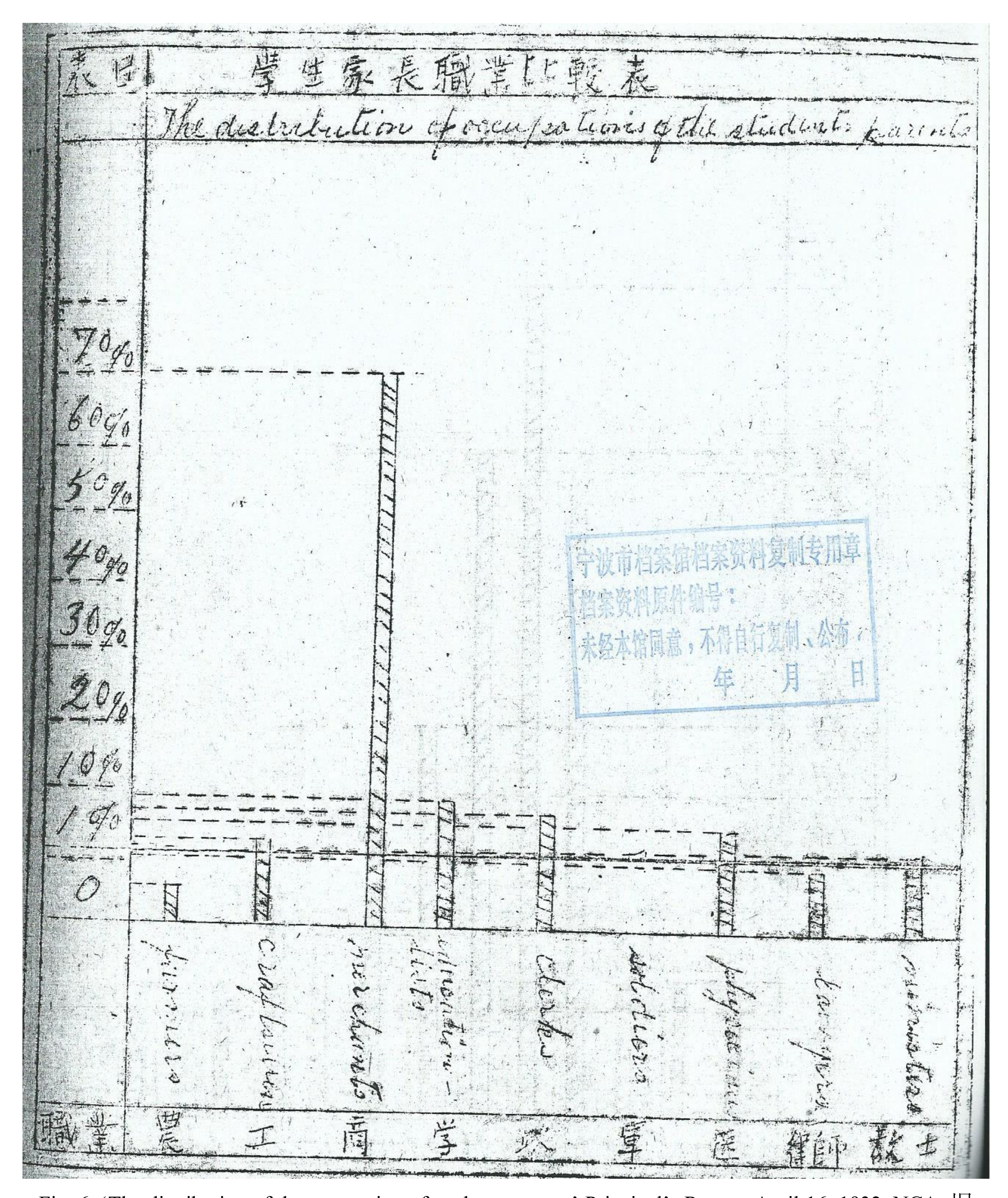


Fig. 6. 'The distribution of the occupation of students parents' Principal's Report, April 16, 1932, NCA, 旧 10- 1-307. Reproduced with permission.

From the administrative records of the school we can glean a picture of the socio-economic background of the students who attended Yongjiang in the 1920-1940's. The charts included in the Headmistresses' reports for this period sugg in 1883: 'The simple fact is this: the Chinese not yet in the least care for the education for their girls, and they are only willing to let them go to day schools if we give them some compensation for the time taken from spinning and devoted to learning. One half penny a day is quite enough.'[1] By the 1920's however, in the wake of the New Culture Movement, a modern western-style education was regarded as a desirable attribute in the urban marriage market. Yongjiang girls would be regarded as a desirable match for the modern educated man who required a western educated 'New Woman' to be his wife. The fact that several of the Yongjiang graduates went on to famous and expensive colleges for women such as Ginling College in Nanjing, again points to their wealthy socio-economic background.[2]

From the headmistresses' annual reports we can understand the changing religious make-up of the school. Over time the number of students from Christian homes declined from forty-two per cent in 1929 to only fourteen per cent in 1937.[3] Moreover, with the registration of the school with the government in 1931, religion became an elective course and chapel attendance was made non-compulsory.[4] Despite increasing pressures to secularise the school curriculum, the religious environment of the school remained a primary concern throughout the 1930's. As Principal Shen's 1931 report reveals. 'We prayed earnestly that the sudden increase of new students would not thin-out our religious atmosphere. Thank God almost all of the new students are interested in Christianity.'[5] Indeed the records suggest that the school did maintain its religious character successfully. Many students elected voluntary bible study and chapel services continued to be well attended. In 1930 Principal Shen reports: 'Our students are rather interested in religion. Seventy per cent of the students go to church on Sundays. The attendance at chapel in the morning is 80%, the evening prayers led by the students who are Christian has perfect attendance.'[6]

Although by 1930-1931 many of the girls who attended Yongjiang did not come from a Christian home, the high percentage of chapel attendance alongside pupils' level of activities in organizations such as the YWCA, suggests that the environment of the school remained a primarily Christian one. Indeed we know that some students who did not come from Christian homes converted as a result of their education at Yongjiang. In 1936 the Principal reports:

---

[1] The letters of Matilda Laurence are held at the Church Missionary Society Archives, at Birmingham university's Special collection library, CMS G1 CH/O 1883/ 164, Laurence to Mr. Fenn, 30 May 1883.
[2] 'Minutes of the Board of Directors', April 17, 1923, NCA, 旧 10- 1-307
[3] Principals Report, April 16, 1932, NCA, 旧 10- 1-307
[4] Principals Report, April 16, 1932, NCA, 旧 10- 1-307
[5] Principals Report, May 9, 1931, NCA, 旧 10- 1-307
[6] Principals Report, June 7, 1930, NCA, 旧 10- 1-307

'We had evangelistic meetings during six days in February… The effort was quite successful in the junior middle school. There are more than thirty girls who acknowledged Jesus Christ as their saviour for the first time. We notice a continued effect.'[1] Appreciating the extent to which girls at Yongjiang were exposed to these Christian influences at the school can help us better understand the unique ways in which they combined Christian beliefs with feelings of nationalism in their writing.

Staff

The educational and religious background of the staff at Yongjiang also reveals much about the intellectual and religious environment of the school at the time. With the establishment of the nationalist government and increasing pressures to conform to government education standards, the teaching faculty became increasingly Chinese in the period 1928-1949. Indeed by 1936 there remained only three foreign teachers, a Mrs Benjamin, Mrs Thomas, and Miss Coombs, who were English language teachers.[2]

After the establishment of the Nationalist Government in Nanjing in 1928, the school was transferred to primarily Chinese administration and Shen Yixiang, 沈貽薌 (Esther. Y. Sing) was chosen as headmistress.[3] A graduate of Shanghai University, Principal Shen was regarded as a conscientious headmistress who went to great pains to develop the school during her headship.[4] In particular, she greatly improved the physical education facilities, establishing a new gymnasium and coaching the school's first basketball team.[5] Principal

[1] Principals Report, March 27, 1936, NCA,旧 10- 1-307
[2] See list of Faculty 1936 spring, Principals Report, March 27 1936, NCA, 旧 10- 1-307
[3] See principals reports 1923 – 1949, NCA, 旧 10- 1-307/308.
[4] Wang Wei 王玮制片人(Producer). 'Nü xue xiansheng'女学先声 [Female Students first Voice] Ningbo dainshitaiwenyibu 宁波电视台文艺部[Ningbo TV Station, literature and culture department] (2003).
[5] *Ibid.,*



Fig. 7. The first Chinese Principal of Yongjiang 'Principal Shen' or Esther Y. Sing, *Shen xiaozhang*, 沈校長. in Yongjiang Echo, *Yongjiang Sheng*, 甬江聲 (1931), NCA, x.1.1 -1. Reproduced with permission.



Fig. 8. 'Teaching Faculty 1931': *Quanti jiao zhiyuan* 全體教職員 Yongjiang Echo, *Yongjiang Sheng*, 甬江聲 (1931), NCA, x.1.1 -1. Reproduced with permission.

Shen was remembered by students and staff alike as 'an excellent teacher.'[1] Principal Shen's strong Christian sentiments undoubtedly inspired her pupils and we can assume that her presence at Yongjiang would have had a profound influence on the school's religious atmosphere. However in 1952, due to her close connection with a missionary establishment, she was denounced as an American imperialist sympathiser.[2] Principal Shen's label as an 'American imperialist educationalist' was perhaps cemented in 1934-1936 when she took a two year leave of absence to study abroad in the United States.[3] During her absence, Ida L. Y. Chang (Zhang Lianying, 張蓮英), a Ginling college graduate was appointed as acting Principal, followed by Marion H.Y. Bih, (Bi Gaoying 畢鎬英) a former pupil of Yongjiang.[4]

From the headmistresses' reports from this era, we know that the majority of the teaching staff graduated from well-known missionary establishments, with impressive teaching credentials. In 1931, Principal Shen reported happily that Yongjiang had the 'best group of teachers it can ever expect to have'.[5] She goes on to detail the qualifications of her staff: 'Miss Zee, a Ginling College graduate teaches general science and music, Mrs. New, formally Miss Jane Jing, a Shanghai College graduate, teaches social science, Miss Pao, Nan Kai Undergraduate, teaches mathematics… I feel honoured to report to you that they have all proved to be very good teachers.'[6] The fact that Yongjiang could attract such an impressive group of teachers indicates the growing popularity and reputation of the school, as well as its consequent rising academic standards within the educational landscape of Zhejiang.

In 1929 all of the staff was Christian, except the drawing teacher and the director of physical education.[7] As a result of being exposed to this overwhelmingly Christian environment, students at Yongjiang were undoubtedly influenced by the worldviews and religious opinions of their teachers. Indeed students writing about their daily lives at Yongjiang reveal the close relationships between students and staff that developed in the school. As Zhou Yuyin (周裕蔭) reports in 1948: 'It seems as if the teachers here cherish us

[1] *Ibid.,*
[2] Yongjiang School Magazine (*Yongjiang xiaokan,* 甬江校刊), 1937, NCA 旧 10- 1-401, p.16 and *Yongjiang nuzhong guanyu Chen Yixiang, jiaoyu sixiang de pipan daimei aiguo dahui jilu deng wenjian* 甬江女中关于沈贻芗教育思想的批判歹美爱国大会记录等文件 [National Assembly records and documents regarding the criticism of the Pro-American educational thinking of Yongjiang Female Middle School's Shen Yixiang]. 27 May 1952. NCA, 旧 10-1-50.
[3] Zhu Zhecheng, 'xiaoshi', p. 1
[4] *Ibid.,* p. 2
[5] Principals Report, May 9, 1931, NCA, 旧 10- 1-307
[6] *Ibid.,*
[7] Principals Report, May 25, 1929, NCA, 旧 10- 1-307

like their own children.'[1] It is with these influences in mind that we must consider the writings of the girls in the magazine, understanding that their views and opinions were inevitably shaped by the specific educational environment at Yongjiang School. As we shall see however, Yongjiang girls often aspired to transcend the roles of becoming the respectable 'good wives and wise mothers' (*Liangqi xianmu)*, developing their own unique blend of Christianity, revolutionary nationalism and feminism in their writings.

Christianity and National Salvation: Yongjiang YWCA

In the post-May Fourth period many Chinese nationalists denounced Christianity in China as a form of cultural imperialism, intimately connected with western aggression towards China. Several articles which appeared in the Ningbo local newspaper, *Shishi Gongbao* (时事公报) in the wake of the May thirtieth incident in 1925 discussed at length the cultural invasion and brainwashing of Chinese youth by western educational establishments.[2] Yongjiang Students were aware of these hostile attitudes to their school in wider society. For example, in the 1931 magazine Chen Aizhen (陳愛貞) reveals 'Lately the outside world's opposition to mission schools for girls has been extremely thick. Their attack of us is truly very harmful, we know that they want to blot out in one stroke our mission schools for girls, to sweep them away.'[3] As we have seen Yongjiang, as an American Christian school did face anti-foreign sentiment within Ningbo society when in 1927 the school was occupied by a group called: 'the committee for the quick taking back of educational rights.'[4] The local government were sympathetic to the intruders and the school was sealed three times before it was finally allowed to reopen just in time for the start of the 1927-1928 school year.[5] The incident demonstrates the increasing hostility to foreign education establishments in China and highlights the extent to which Yongjiang had to carefully negotiate its place between pressures from both provincial education authorities and the foreign mission boards. Indeed the school board was not entirely unsympathetic to this predicament and in 1936 acknowledged the difficult situation the school was faced with: 'we happen to know our

---

[1] Zhou Yuyin 周裕蔭. "Shenghuo zai Yongjiang" 生活在甬江 [Life at Yonjiang]. *Yinxian sili yongjiang nüzi zhongxue nianwu zhounian jinian kan,* 鄞縣私立甬江女子中學廿五周年紀念刊, [Yongjiang private middle school for girls in Yin county twenty five year anniversary magazine] (1948) NCA, 旧 10-1-104. pp.15-16.

[2] *Shishi gongbao* 時事公報. 'Women wei shenme yao fandui jidujiao' 我們為什麼要反對基督教 , [Why should we should oppose Christianity] 1925 年 8 月 10 日（三：2）, Ningbo City Archives.

[3] Chen Aizhen 陳愛貞, 'The smallest contribution of mission schools for girls towards Modern China', *jiaohui nuxiao duiyu xiandai zhongguo zui shao xiandu de gong xian,* 教會女校對於現代中國最少限度的貢獻, in Yongjiang Echo, *Yongjiang Sheng,* 甬江聲 (1931), NCA, x.1.1 -1. P. 42.

[4] Principals Report, May 9, 1928, NCA, 旧 10- 1-307.

[5] *Ibid*.,

principals are pressed on one side by the fear of the foreigner's attitude and on the other by the government's.'[1]

More recently, historians have re-assessed this negative view of Christianity in the nation building process in early twentieth century China. For example, Ryan Dunch shows that Fuzhou Protestants saw no conflict between their identities as Christians and Chinese citizens.[2] In fact, far from being brainwashed sympathisers of foreign powers, Chinese Protestants used their own uniquely Chinese version of Christianity to become the leading members of Republican era social and political organisations in Fuzhou.[3] By the 1930's however, Dunch argues, tensions between Christianity and nationalism in China became more pronounced and Protestants were increasingly marginalised from the nation building process in Fuzhou.[4]

In contrast to Dunch's findings for Fuzhou Protestants, throughout the 1930's such a tension is not obvious in the writings of Yongjiang pupils. To the contrary, students and staff at Yongjiang generally saw no conflict between their identities as Christians and as patriotic citizens of the Chinese nation. In their writings pupils not only revealed their sense of intense despair and deep concern for China's current political situation, they also used Christian language and sentiments to bemoan its downtrodden status. In 1933 Yu Zhanghua writes: 'If we look at the last few years, China's national situation is extremely chaotic…the burden of responsibility for building an enduring foundation for our national people is carried on our shoulders. How can we carry it? …. Jesus Christ is a good model: throughout his life his actions left a mark, we can say completely that he worked for ordinary people. We study Christ's spirit and implement the revolutionary plan.'[5] By expressing their concerns for China's national situation through Christian rhetoric we can see the extent to which Christianity reinforced the patriotism of Yongjiang girls in this period.

The mutually reinforcing nature of their Christian and patriotic education can most clearly be seen in students participation in the school Student Union and YWCA.[6] As Yeh has explored, in the wake of the May Fourth Movement many autonomous student societies were

[1] 'Notes re Sunday Games', Nov 27, 1936, NCA, 旧 10- 1-307, p 129.
[2]Dunch, Ryan, *Fuzhou Protestants and the Making of Modern China*, 1857-1927, (London, 2001), p. xvii.
[3] *Ibid.,* p. xviii.
[4] *Ibid.,*p. 194.
[5] Yu Zhanghua 俞彰華, "Dao min jian qu"到民間去 [To Go Amongst the People]. *Yongjiang sheng* 甬江聲, (1931). NCA, x1.1 – 1. pp. 38-40.
[6]Li Rongmei 李榮美. 'Qingnian hui' 青年會, [YWCA]. *Yongjiang Sheng,* 甬江聲 (1931), NCA, x.1.1 -1. pp. 184 – 188 and Tu Fengyun 屠鳳韻. 'ben xiao de xuesheng hui'本校的學生會 [Our School's Student Union]. *Yongjiang Sheng,* 甬江聲 (1931), NCA, x.1.1 -1. , pp. 179- 183.

founded in university campuses across China.[1] The Yongjiang Magazine of 1931 includes photographs of the organising members of these societies (see fig. 9 and10).[2]

[1] Yeh, *Provincial Passages*, p. 171.
[2] Yongjiang Echo, *Yongjiang Sheng*, 甬江聲 (1931), NCA, x.1.1 -1.



Fig. 9. The 1931 Student Union Committee, *Xuesheng zizhihui zhiyuan*, 學生自治會職員. Yongjiang Echo, *Yongjiang Sheng*, 甬江聲 (1931), NCA, x.1.1 -1. Reproduced with permission.



Fig. 10. The 1931 Yongjiang YWCA Committee, *Qingnian hui zhiyuan*, 青年會職員. Yongjiang Echo, *Yongjiang Sheng*, 甬江聲 (1931), NCA, x.1.1 -1. Reproduced with permission.

Although both societies clearly had a Christian focus, membership was open to all students regardless of their religious beliefs. As Li Rongmei (李榮美), a member of the YWCA explained: 'Because the society's foundation is Christian, therefore in all our work we act according to the principals of the Christian spirit. However, people who join the society do not have to be Christian, they respectfully ask to join the society and then they will be society members.' 1 We know that YWCA membership remained very popular throughout the 1930's. In 1937 Principal Marian H. Y. Bih reports that seventy-four per cent of boarding school girls were members of the YWCA.2 The external activities of both the Yongjiang YWCA and the Student Union reveal the extent to which Yongjiang girls conceptualised their nation building efforts in Christian terms. Both the Student Union and the YWCA's external activities were focused on organising a variety of local and national charitable relief organisations, including establishing a Sunday school for local children in the school gymnasium, collecting donations for flood and famine relief and sewing warm clothes to send to soldiers fighting against the Japanese. 3 Through their active participation in such charitable works Yongjiang girls could simultaneously fulfil both their national and Christian social responsibilities.

The YWCA proudly details not only the social contribution of its activities for the benefit of the country, but also its vital role in mobilising and organising China's youth. As Li explains: 'The goal of the YWCA is complete perfection. By means of morality and wisdom it helps young people. Moreover it has a mechanism for people to autonomously and mutually help each other…Perhaps, it can also assist in every kind of special public enterprise and public mechanism…. it can effectively promote social development. From this it looks as if the position of the YWCA in society is truly very significant.'[4]Christian women, as moral exemplars and organised leaders could help China build a strong nation though their public activities and institutions.

Yongjiang girls' active participation in local charitable relief projects and wider national movements reveals the extent to which they were connected to both local society and the national political situation. Yongjiang's high level of integration with wider society challenges the image of mission schools as being self-contained entities that Yeh presents us with: 'it was missionary colleges like Hujiang and St. Johns that actively sought to erect barriers between the city and the campus that created an inward-directed student culture in the

[1] Li Rongmei 李榮美. 'Qingnian hui' 青年會, [YWCA]. *Yongjiang Sheng,* 甬江聲 (1931), NCA, x.1.1 -1. p. 187.
[2] Principals Report, 1936-1937, NCA, 旧 10-1-308.
[3] See Principals report, 1931, NCA, 旧 10-1-307.
[4] Li, *qingnian hui,* p. 185.

midst of urban distraction.'[1] In troubled times teachers and students at Yongjiang were concerned not to present the school as cut off from, but as intimately connected to local Ningbo society. By highlighting their local contribution to nation building efforts, students and staff at Yongjiang sought to defend themselves from attack as an American missionary establishment in the increasingly hostile environment of the 1930-40's.

Women as Leaders: Yongjiang Student Union

Another organization which enabled girls to display their patriotism in a Christian way was the Yongjiang Student Union. As Dunch has explored for male Protestants in Fuzhou, Christian young women in Zhejiang also were keen to take on leadership roles and envisioned the future organization of Chinese society in Christian terms. Not content to simply fulfil the traditional roles expected of them, Yongjiang pupils found an outlet for their ambitions to become the future leaders of Chinese society in their organization of the school Student Union. For example, Tu Fengyun explains that the Student Union was modelled on the national government administration itself: 'Our countries highest mechanism is the central government, they have to deal with diplomacy and govern internal affairs, to have a powerful country and peaceful citizens. Schools are the basis for organising society, and are also a small society in themselves, if this is the case, how does their small government work? This is the so called student self-governing society! Today's student societies are based on the spirit of reform and support for the national party.'[2]In their organisational and leadership activities such as the YWCA and Student Union they demonstrated their ability to serve the nation not only as 'wives and mothers' of citizens, but as active citizens and future leaders of the nation in their own right. Indeed in the 1931 magazine, Xu Yunying expressed her belief that women would become: 'our country's future leaders, the future social transformers.'[3]

While many students across China were similarly undertaking such projects, Yongjiang girls were distinguished by their Christian rhetoric. This distinctive combination of Chinese nationalist and Christian sentiments is revealed by Tu Fengyan in her explanation of the Yongjiang Students Union's collection and donations movement: 'Mencius said: 'everyman possesses a sympathetic heart', my schoolmates have a charitable project for everything, such as disaster relief, helping at orphanages, all have the spirit of self-sacrifice, fearlessly go out to collect contributions, these in short, are carrying the foundation of Jesus Christ's spirit,

[1] Yeh, Wen-hsin, *The Alienated Academy : Culture and politics in Republican China, 1919-1937*, (London, 1990). p. 211.
[2]Tu, *ben xiao de xuesheng hui,*p. 175.
[3]Xu Yunying 徐雲英."Xiandai qingnian sixiang shang de cuowu" 現代青年思想上的錯誤 [The Error of Young Peoples Thinking Today]. *Yongjiang Sheng,* 甬江聲(1931), NCA, x.1.1 -1. , p. 48.

ah!'[1] This emphasis on the rhetoric of female pupils' 'self-sacrifice' 'service' and 'duty' was not only a reflection of their Christian sentiments, but also intimately connected with both Christian and nationalist prevailing gender ideology.

The New Life Movement at Yongjiang

In this period there was a convenient convergence between Christian and Nationalist gender ideology: both aimed to create 'good wives and mothers', through the professionalization of domesticity and the elevation of the roles of wife and mother as the highest ideal to which women should aspire. This intersection between nationalist and Christian gender values can be seen most prominently during the New Life Movement (*xin shenghuo yundong* 新生活运动), which was launched by Chiang Kai-shek's government in 1934. [2] The movement reinforced women's roles as household managers who were responsible for improving the moral fibre of the family (and nation) through her modern domestic training in hygiene, cleanliness and citizenship.[3] Yongjiang School adopted the tenants of the New Life Movement. Principal Shen reports in 1934: 'We are now in the midst of stressing Gen. Chiang Kai-shek's New Life Movement and are trying to make it practical enough for the students to follow naturally.'[4]

The principles of the New Life Movement were put into effect at Yongjiang in several practical ways. Students were expected to keep their dormitories and classrooms spotless and their personal appearance neat and tidy and prizes were awarded for keeping their belongings in good order. In 1933 Principal Shen reports: 'Miss Chiao, our matron, is helping students to take care of their dormitories and classrooms. She is using different ways to encourage them to keep themselves and their belongings clean and orderly. The classroom which ranks the first for cleanliness and neatness is given a banner to hang on the wall for a week.'[5]

In line with both Christian principles and ideas of the New Life Movement, domestic education remained a key focus of the curriculum at Yongjiang throughout the 1920-1940's. From the staff list in 1935 we can see that students were instructed in classes including; hygiene, sewing, nursing and cooking. [6] Helen Schneider has explored how the professionalization of Chinese domesticity was reflected in the development of the Home

[1] Tu, *ben xiao de Xuesheng hui*, p. 178.
[2] Frederica Ferlanti, *The New Life Movement in Jiangxi Province, 1934-1938, Modern Asian Studies* 44.5 (2010). See also, Wennan Liu, 'Redefining the Moral and Legal roles of the State in Everyday Life: The New Life Movement in China in the Mid – 1930's.', *Cross Currents: East Asian History and Culture Review* (June, 2013).
[3] *Ibid.,* p. 978.
[4] Principals Report, 1933-1934, NCA 旧 10-1-307.
[5] Principals Report, 1932-1933, NCA 旧 10-1-307.
[6] 'Faculty 1935 Fall' in Principals report, March 27 1936. NCA 旧 10-1-307.

Economics curriculum in higher education for women.[1] Yongjiang also invested a significant amount of money in its domestic education facilities. In 1923 the school spent $2000 dollars on a 'Model Chinese Home' and in 1931 a new domestic science hall was built.[2] Yongjiang girls, as Principal Shen reported in 1933 were able to use their superior sewing skills directly for the nations benefit, in sewing cotton padded clothing to send to soldiers on the northern front line.[3] Thus the long term goal of preparing girls to become active and efficient mangers of the household (and by extension the nation) was reinforced by the New Life Movement as it was implemented at Yongjiang.

Discipline, another aspect of the New Life Movement was also stressed at Yongjiang. Students were expected to line up in perfect silence at meal times and conduct themselves with decorum, walking slowly in the corridors in between classes. In 1948 Zhou Yuyin describes the perfect orderliness of the students lining up for breakfast: 'The breakfast bell sounds, the girl's line up in orderly ranks, calmly and silently enter the dining room, listen! They are all silent ah! … They are a much disciplined group.'[4] There was also an annual prize for students for their deportment. [5] The emphasis on health, hygiene, deportment and discipline at Yongjiang simultaneously reinforced both Christian principles of homemaking and the goals of the New Life Movement, which placed women as professional housewives and exemplars of family morality at the forefront of Chinese national rejuvenation.

It is unclear to what extent Yongjiang had autonomy in the implementation of the New Life Movement. In the period 1927-1937 the school had little choice but to come into line with Nationalist educational directives in order to ensure its independent survival. As Frederica Ferranti has explored some Christian leaders in China expressed their distaste for the NLM, wanting to distance themselves from the underlying fascist tenants implicit in the movement.[6] However, other evidence suggests the school may have been very willing to implement the New Life Movement. When Chiang Kai-shek called upon Christian organisations to implement the New Life Movement at the grassroots level several Christian organizations in China such as the YMCA, keen to gain a larger role in government, responded enthusiastically.[7] Moreover, the strong emphasis on domestic education that had formed an essential part of the missionary curriculum from its earliest foundation, was being expounded by American educationalists in China during 1930's and neatly coincided with the

---

[1] Helen Schneider, 'The Professionalization of Chinese Domesticity: Ava B. Milan and Home Economics at Yenching University' in Bays Daniel H. and Widmer, Ellen (eds.), *China's Christian Colleges: Cross Cultural Connections* (California, 2009).

[2] Minutes of the Board of Directors April 17, 1923, and Principals reports May 9, 1931, NCA |日 10-1-307.

[3] Principals reports May 1932-1933, NCA |日 10-1-307.

[4] Zhou Yuyin, 'Shenghuo zai Yongjiang', p. 15.

[5] Principals report, April 16, 1932, NCA |日 10-1-307.

[6] Ferlanti, 'The New Life Movement in Jiangxi Province, 1934-1938', p. 975.

[7] *Ibid.,* p.974.

tenants of the NLM.[1] At Yongjiang, Principal Shen tried to make the movement more democratic by consulting students on what aspects of the NLM would be stressed: 'our present plan is to have each class, in consultation with its advisor, decide what special phase of the New Life Movement they will stress in each two week period.'[2] Although girls were given a voice in the implementation of the New Life Movement we must now consider how they responded to the conservative gender values implicit in it.

Students Views: Beyond good wives and wise mothers?

To what extent did girls at Yongjiang accept these roles and imbibe this dominant discourse of female service to the nation through the professionalization of their domestic roles? As young women growing up in the post-May Fourth era, how did they conceive of their roles in nation building? Through a close examination of students' writings we can see that they often went beyond the conservative ideals of serving the nation as 'good wives and mothers' that both Christian and nationalist government educators prescribed. In their elevation of women's leadership roles and radical left-wing writings students often expressed their desires to transcend these conservative ideals.

Indeed in some students writing we find a rejection of the *Liangqi xianmu* role altogether. In her fictional short story simply entitled 'Go?' Chen Yaoyin (陳遙音) tells the story of a bright young girl oppressed by her conservative family who want her to get married rather than enter middle school.[3] The story ends in tragedy as the heroine, Fang (芳), wastes away while longing to go to school and eventually commits suicide resisting her parent's plans for her marriage.[4] This moving tale reveals to the reader Yongjiang school girls' conceptions of their place within the family and nation in the post-May Fourth era. Through the impassioned petition of Fang to her parents, we can see that the author was influenced by the iconoclastic rhetoric of the New Culture Movement, attacking the norms of the Confucian family structure and advocating women's rights of equal education with men:

> 'Why is it not necessary for girls to go to school? Do not tell me that women are not people? Father! Do you believe this is showing love for your daughter? Why can her older brother go to university, even if he wastes money, you still will not reprimand him, moreover, very willingly send him money, believe he is industrious, certainly he will be able to repay your fatherly care, for his father's ancestors strive to be outstanding. You believe that a girl cannot do this. This has inevitably led to great

[1] Schneider, 'The Professionalization of Chinese Domesticity', p. 145.
[2] Principals report, 1933-1934, NCA 旧 10-1-307
[3] Chen Yaoyin 陳遙音. "Qu yi" 去矣 [Go!]. *Yongjiang Sheng,* 甬江聲 (1933), NCA, 旧 10-1-207.pp. 71-74
[4] Chen, *Qu yi,* p. 74.

contempt for women. Father! I cannot in this kind of environment continue to live my life. Please, don't say that your daughter is too heartless, is un-filial; please do not blame your daughter!'[1]

However, while admonishing her parents in the iconoclastic language of the New Culture Movement, Fang resorts to a more traditional expression of female agency to escape her family's control; she commits suicide.[2] As Bryan Goodman has highlighted, the suicide of the 'New Woman' in China raised uncomfortable questions for Chinese male reformers about the success of their imagined new roles for women during this period.[3] Indeed many historians have suggested that the 'New Woman' as imagined by Chinese male reformers was more of a reflection and projection of male reformers' desires and anxieties about their own personal situation than for the benefit of women themselves.[4] In her story of Fang's suicide, Chen Yaoyin is perhaps highlighting the extent to which these new ideas of female equality had yet to be realised by 1931. A twist at the end of story also reveals the influence of the author's Christian education. Rather than returning as a ghost to seek revenge on her family, as in traditional female suicide stories of this genre, her spirit, carefree, soars up to the sky: 'Mournful night drew in and the desolate north wind already covered the earth, the mother's weeping became even louder, pitiful Fang was unaware, floating on the current to some other place.'[5]

Some students at Yongjiang took this rhetoric of independent female participation even further, advocating that women could become active military and revolutionary participants with the same status as men. In her story 'Spiritual Companion' Meng Kuizhu (孟奎珠) combined notions of revolutionary feminism with Christianity in a unique and radical way.[6] She advocates women not only serving their country in times of crisis as teachers, doctors and nurses (although these are roles she also elevates) but as active military participants as well.[7] In the story, the heroine Ling (玲), a 'rich and revolutionary woman' is a middle school professor of Chinese literature. She leads and advises the students in their protests and rallies during the 'great social transformation.'[8] During the war she becomes a nurse behind the front lines, acting as a kind of Florence Nightingale strengthening soldiers' bodies and minds

---

[1] *Ibid.,* pp. 72-73.
[2] *Ibid.,* p. 74.
[3] Bryna Goodman,. 'The new woman commits suicide: the press, cultural memory, and the new Republic,' *Journal of Asian Studies* 64.1 (2005) pp. 67-101.
[4] Chan, Ching-kiu Stephen 'The Language of Despair: Ideological Representations of the 'New Woman' by May Fourth Writers', in Tani E. Barlow (ed.), *Gender politics in Modern China: Writing and Feminism*, (London, 1993).
[5]Chen, *Qu yi,* p. 74.
[6] Meng Kuizhu 孟奎珠. 'Jingshen shang de Banlü'精神上的伴侣 [Spiritual Companion]. *Yongjiang Sheng,* 甬江聲 (1931), NCA, x.1.1 -1, pp. 81-84.
[7] Meng, Jingshen shang de Banlü', pp. 81-84.
[8] *Ibid.,* p. 82.

through her courageous words. So far the heroine had acted in line with traditional notions of female virtue. The break comes when: 'One windy and rainy night, suddenly the announcement of utter defeat came urgently from the front line, they changed into martial uniforms, decided to band together and prepare the team to go and help, however who would allow a weak woman to go and carry out such a dangerous and important mission?' [1] The heroine reassures her male comrades that she, although a weak woman has the strength to fight because of her 'spiritual companion': 'I don't know if I will return alive, therefore I will take my beloved spiritual companion and introduce him to you. I hope you will also agree with him and let him get close to you….Who is this friend? It is only the four words 'save the nation through revolution.' In my thinking and action throughout my life, I have never departed from these four words' [2]

In this passage, Meng Kuaizhu combines a radical revolutionary feminism with Christian language and imagery. In this way we can see that some pupils at Yongjiang effectively envisioned a new type of Chinese woman, one who not only had the caring attributes of Christian wife and mother, but could also take up arms to defend her country. In doing so Yongjiang girls uniquely combined liberal and conservative, Christian and Nationalist gender discourses effectively transcending the limitations of both. This use of Christianity to strengthen women's revolutionary participation was a radically new departure from the genteel and virtuous Christian motherhood and femininity that an early generation of Christian educators had prescribed. During the 1911 Revolution, missionary educators were shocked by the 'unfeminine' revolutionary activities with which girls became involved.[3] Ida Khan's *An Amazon in Cathay* (1912) warns of the dire consequences that could occur if women dared to step out of the domestic realm into the front line world of men.[4] In her story the heroine Pearl dons men's clothes and cuts her hair in order to join the army, but 'unprotected and un-chaperoned' is raped by Chinese soldiers.[5] In contrast, Meng Kaizhu's heroine uses her Christian faith and patriotism, simultaneously embodied in her 'spiritual companion' to inspire her male comrades and strengthen her resolve to go into battle. As Joan Judge has explored, stories of virtuous women who took on men's roles at times of national crisis were longstanding in Chinese literature and still used in didactic textbooks for women in this period.[6] In these stories, women were justified in stepping outside of the domestic

[1] *Ibid.,* p. 83.
[2] *Ibid.,* p.84.
[3] Gael Graham, *Gender, Culture and Christianity: American Protestant Mission Schools in China*, (New York, 1995), p. 102
[4] Ida Kahn, An Amazon in Cathay, (1912), cited in Hu Ying, Naming the First New Woman', *Nan Nu: Men, Women, and Gender in Early and Imperial China,* 3. 2 (2001). p. 217.
[5] *Ibid.,* p. 222.
[6] Joan Judge, *The Precious Raft of History: The Past, the West, and the Woman Question in China* (Stanford: Stanford University Press, 2008), p.151.

realm for national and family salvation. For example, Hua Mulan takes her father's place when he is unable to fight for the emperor, showing both her patriotism and filial loyalty to her father.[1] At the end of story the traditional gender balance is restored and Mulan assumes the role of virtuous wife and mother. Indeed it is only though a temporary gender inversion by assuming the characteristics and appearance of men, which allowed women to participate in such unfeminine activities.[2]

In Meng's story, it is the heroine's Christianity that allows her to enter the world of men while retaining her feminine virtue. It is through her faith that she can strengthen and reassure her male comrades and face the idea of her own death undaunted. This remarkable story demonstrates the extent to which Yongjiang girls were no longer confined by the Christian doctrine of femininity but actually created their own unique version of feminism and Christianity to strengthen their patriotism and justify their roles as active revolutionary participants.

In conclusion, from a close analysis of students writing in the Yongjiang student magazines of 1931 and 1933 we can see that for Yongjiang girls there did not have to be a conflict between Christianity and nation building. Indeed in an increasingly hostile environment, Yongjiang pupils were able to use self-governing organisations such as YWCA and student union to express their nationalism in a Christian way. Just as their teachers used the rhetoric, signs and symbols of nationalism to ensure the survival of their western missionary establishment, Yongjiang girls also used the rhetoric of Christianity to strengthen their nationalism at times of mounting anti-foreign hostility when missionary schools were under attack.

In their willingness to organise themselves and take on leadership roles, elevation of radical revolutionary participation and outright rejection of marriage, Yongjiang girls showed that their envisioned roles in China's future society transcended the traditionally prescribed boundaries of the domestic sphere. Moreover, while they were undoubtedly influenced by Christian, nationalist and radical feminist discourses, they were not defined by or limited to any one of these. Indeed, students at Yongjiang were able to blend all of these ideas and influences into their own unique formulation, to create new and unique conceptions of their roles in China's future. Indeed it was the international rhetoric of Christianity and feminism expressed though organisations such as the YWCA which provided girls with the opportunities to demonstrate their nationalism in a wider sphere, as leading social reformers in Chinese society. This international language of Christian womanhood and female

---

[1] Judge, *The Precious Raft of History*, p. 151.
[2] *Ibid.,*

empowerment can clearly be seen in the words of Ke Hailun who expressed her desire to 'build a happy world for future generations of our sisterhood.' [1]

BIBIOGRAPHY

ARCHIVAL COLLECTIONS:

Ningbo City Achieves, (*Ningbo Shi Danganguan* 宁波市档案馆):

BMS H.R. J Benjamin to School Board, 'Notes re Sunday Games' Nov 27, 1936, NCA, 旧 10- 1-307.

Chen Aizhen 陳愛貞. "jiaohui nuxiao duiyu xiandai zhongguo zui shao xiandu de gong xian" 教會女校對於現代中國最少限度的貢獻 [The smallest contribution of mission schools for girls towards Modern China]. *Yongjiang Sheng,* 甬江聲 (1931), NCA, x.1.1 -1.

Chen Aizhen 陳愛貞. "Zai qiuxue lichang shang shuo ji ju hua" 在求學立場上說幾句話, [A few words on the perspective of Studying]. *Yongjiang Sheng,* 甬江聲 (1931), NCA, x.1.1 -1.

Chen Yaoyin 陳遙音. "Qu yi" 去矣 [Go!]. *Yongjiang Sheng,* 甬江聲 (1933), NCA, 旧 10-1-207.

Ke Hailun 可海倫. 'funu yu guonan'婦女與國難, [Women and the National Crisis], in *Yongjiang Sheng,* 甬江聲 (1933), NCA, 旧 10-1-207

Li Rongmei 李榮美. 'Qingnian hui' 青年會, [YWCA]. *Yongjiang Sheng,* 甬江聲 (1931), NCA, x.1.1 -1.

Meng Kuizhu 孟奎珠. 'Jingshen shang de Banlü'精神上的伴侶 [Spiritual Companion]. *Yongjiang Sheng,* 甬江聲 (1931), NCA, x.1.1 -1.

Pang Shanzhang (ed.),彭善彰編訂, 'xuexiao dashiji' 學校大事記 [School News]. *Yongjiang Sheng,* 甬江聲 (1931), NCA, x1.1 – 1.

Ke Hailun 可海倫. 'funu yu guonan' 婦女與國難, [Women and the National Crisis], in *Yongjiang Sheng,* 甬江聲 (1933), NCA, 旧 10-1-207, p. 46.

Shishi gongbao 時事公報. 'Women wei shenme yao fandui jidujiao' 我們為什麼要反對基督教 , [Why should we should oppose Christianity] 1925 年 8 月 10 日（三：2）

Shishi gongbao 時事公報. 'Shou hui jiaoyu quan jijin hui wei yongjiang zhaosheng gao minzhong' 收回交育權急進會為甬江招生告民眾, [An announcement of the restoration of educational rights group at Yongjiang is enrolling new students] 1927 年 8 月 23 日（一：1）

Tu Fengyun 屠鳳韻. 'ben xiao de xuesheng hui'本校的學生會 [Our School's Student Union]. *Yongjiang Sheng*, 甬江聲 (1931), NCA, x.1.1 -1.

Yongjiang nüzi zhongxue xiaodonghui jilu huiji 甬江女子中学校董会记录汇集 [Yongjiang Board of Director's Minute Meetings and Principals Reports]. NCA,旧 10- 1-307/308.

Yongjiang nuzhong guanyu Chen Yixiang, jiaoyu sixiang de pipan daimei aiguo dahui jilu deng wenjian 甬江女中关于沈贻芗教育思想的批判歹美爱国大会记录等文件 [National Assembly records and documents regarding the criticism of the Pro-American educational thinking of Yongjiang Female Middle School's Shen Yixiang]. 27 May 1952. NCA, 旧 10-1-50.

Yu Zhanghua 俞彰華, "Dao min jian qu"到民間去 [To Go Amongst the People]. *Yongjiang sheng* 甬江聲, (1931). NCA, x1.1 – 1.

Xu Yunying 徐雲英."Xiandai qingnian sixiang shang de cuowu" 現代青年思想上的錯誤 [The Error of Young Peoples Thinking Today]. *Yongjiang Sheng*, 甬江聲(1931), NCA, x.1.1 -1.

Xu Yunying 徐雲英. "bianhou" 編后 [Afterword]. *Yongjiang Sheng*, 甬江聲 (1933), NCA, 旧 10-1-207.

Zhu Zhecheng 朱至誠. 'Xiaoshi' 校史[School History]. *Yinxian sili yongjiang nüzi zhongxue nianwu zhounian jinian kan*, 鄞縣私立甬江女子中學廿五周年紀念刊, [Yongjiang private middle school for girls in Yin county twenty five year anniversary magazine] (1948) NCA, 旧 10-1-104.

Zhou Yuyin 周裕蔭. "Shenghuo zai Yongjiang" 生活在甬江 [Life at Yonjiang]. *Yinxian sili yongjiang nüzi zhongxue nianwu zhounian jinian kan*, 鄞縣私立甬江女子中學廿

五周年紀念刊, [Yongjiang private middle school for girls in Yin county twenty five year anniversary magazine] (1948) NCA, 旧 10-1-104.

CMS Archive, Cadbury's Research Library, Birmingham University, Special Collections, Birmingham:

CMS Archive, G1 CH/O 1883/ 164, Laurence to Mr. Fenn, 30 May 1883.

CMS Archive, G1 CH/O 1884/ 149, Laurence to Mr. Bates , 14 April 1884

CMS Archive, CMS CCH 056/1, Laurence to Mr. Wright, 17 May 1878.

CMS Archive, CMS CCH 056/11, Laurence to Mr. Fenn, 15 December 1874.

INTERVIEWS:

Sun Guohua 孙国华. Interviewed by Jennifer Bond, Personal Interview, Ningbo, 7th December 2012.

FILMS AND TELEVISION PROGRAMS:

Wang Wei 王玮制片人(Producer). ‘Nü xue xiansheng’女学先声 [Female Students first Voice] *Ningbo dainshitaiwenyibu* 宁波电视台文艺部[Ningbo TV Station, literature and culture department] (2003).

BOOKS AND PERIODICALS:

Baily, Paul John, *Gender and Education in China: Gender Discourses and Women's Schooling in the Early Twentieth Century*, (New York, 2007).

Bailey, Paul John, "Unharnessed fillies' : discourse on the 'modern' female student in early twentieth-century China.', in *Women and culture in modern China 1600-1950,* (Taipei, 2003).

Bays Daniel H. and Widmer Ellen (eds.), *China's Christian Colleges: Cross Cultural Connections* (Stanford, 2009).

Chan, Ching-kiu Stephen ‘The Language of Despair: Ideological Representations of the ‘New Woman’ by May Fourth Writers’, in Tani E. Barlow (ed.), *Gender politics in Modern China: Writing and Feminism*, (London, 1993)

Dunch, Ryan, *Fuzhou Protestants and the Making of Modern China*, 1857-1927, (London, 2001).

Dunch, Ryan, 'Mothers to Our Country: Conversion, Education, and Ideology amongst Chinese protestant Women, 1870-1930.' In Jessie G. Lutz, ed., *Gender and Christianity in China,* (Pennsylvania, 2010).

Ferlanti, Frederica, *The New Life Movement in Jiangxi Province, 1934-1938, Modern Asian Studies* 44.5 (2010).

Goodman, Bryna, "The new woman commits suicide: the press, cultural memory, and the new republic," *Journal of Asian Studies* 64.1 (2005)

Graham, Gael, *Gender, Culture and Christianity: American Protestant Mission Schools in China*, (New York, 1995).

Gu Xuemei 谷雪梅. *Jidujiao chuanjiaoshi yu jindai Zhejiang nüzi jiaoyu* 基督教传教士与近代浙江女子教育 [Christian missionaries and modern education for women in Zhejiang] in *Ningbo Daxue xuebao* 宁波大学学报 [Journal of Ningbo University]. 30.5 (2008).

Hu Ying, 'Naming the First New Woman', *Nan Nu: Men, Women, and Gender in Early and Imperial China,* 3. 2 (2001).

Hunter, Jane, *The Gospel of Gentility: American Women Missionaries in Turn-of-the-Century China,* (London, 1984)

Judge, Joan, *The Precious Raft of History: The Past, the West, and the Woman Question in China* (Stanford: Stanford University Press, 2008).

Liu, Wennan 'Redefining the Moral and Legal roles of the State in Everyday Life: The New Life Movement in China in the Mid – 1930's.', *Cross Currents: East Asian History and Culture Review* (June, 2013).

Lutz, Jessie Gregory, *China and the Christian Colleges: 1850 -1950*, (New York, 1971)

Ningbo shi jiaoyu weiyuanhui bian, 宁波市教员委员会编，(eds.), *Ningbo shi xiaoliji* 宁波市效史集[A History of Ningbo Schools]. Ningbo, 1989.

Rawski, Evelyn, 'Elementary education in the mission enterprise' in Susan Barnett and John King Fairbank (eds.), *Christianity in China: Early Protestant Missionary Writings*, (Harvard, 1985)

Schneider, Helen, 'The Professionalization of Chinese Domesticity: Ava B. Milan and

Home Econmics at Yenching Univeristy' in Bays Daniel H. and Widmer, Ellen (eds.), *China's Christian Colleges: Cross Cultural Connections* (California, 2009).

Thøgersen, Stig , *A County of Culture : Twentieth-century China seen from the village schools of Zouping, Shandong* (London, 2002).

White, E. Aldersey, *A Woman pioneer in China: The Life of Mary Ann Aldersey*, (London, 1932)

Yeh, Wen-hsin, *Provincial Passages : Culture, Space, and the Origins of Chinese Communism,* (London, 1996).

Yeh, Wen-hsin, *The Alienated Academy : Culture and politics in Republican China, 1919-1937*, (London, 1990).

复儒与超儒：清初儒家基督徒的思想世界——以刘凝与张星曜为中心*

肖清和

摘要：清初思想界对晚明的儒学进行了反思与自省，作为儒家组成部分的儒家基督徒则对儒学传统进行重新梳理。儒家基督徒认为秦汉之前的儒学才是真正儒学，“今儒”不是真儒，孔教不等于儒教。本文以刘凝、张星曜为例论述清初儒家基督徒对儒学传统的思考以及对耶佛、耶儒关系的处理。对于刘、张而言，天学才是真正的儒教；受洗入教不是从夷狄之教，而是弃伪儒成真儒；天学东来，接续了孔孟学统，从而恢复了儒教；天学超越于儒学，是真正的儒教。刘、张二人对儒学传统的反思虽然可视作天主教徒寻求认同合理性之举，但亦应视作清初儒家对自身传统的反思。

关键词：复儒、超儒、刘凝（1620-1710）、张星曜（1633-1715?）、天学

Abstract: During early Qing, scholars reflected and reexamined the Confucian thoughts since late Ming. As parts of Confucians, Confucian Christians also reexamined the traditions of Confucianism. They argued that Confucianism before Qin-han dynasties was the true Confucianism; current Confucianism was not the true one; the learning of Confucius was not equal to the Confucianism. This essay tries to illustrate the Confucian Christians' thoughts on the Confucian traditions, and how to deal with the relationship between Christianity, Buddhism and Confucianism with case studies on Liu Ning and Zhang Xingyao. According to Liu and Zhang, the Learning of Heaven was true Confucianism; conversion to the Catholicism was not to follow the teaching of barbarians but to abandon the fake Confucian and become the true Confucian; the learning of Heaven coming to the east to continue the orthodoxy of Confucius and Mencius thus restoring the Confucianism; and the learning of Heaven was really beyond of Confucianism. These thoughts are viewed as a try to find the rationality for their faith, but also as self-reflections on Confucian traditions in early Qing.

Key words: Restoring Confucianism, Transcending Confucianism, Liu Ning, Zhang Xingyao, the learning of Heaven

17、18 世纪是中国思想史的转折时期。外来思想文化的进入以及政治、社会的改变促使士大夫群体对传统儒学进行深入反思与分析。清初对宋明理学、阳明心学等主流思想形态均有反省。无论是从外在理路还是从内在理路等角度去思考清初思想的转变，均不可忽视外来思想文化及其本土形态的天学在此过程中的作用。全面理解儒家

* 基金项目：全国优秀博士学位论文作者专项资金资助项目“儒家基督徒研究：历史、思想与文献”（201201）。

基督徒在整个思想世界的地位与作用，是准确把握清初思想多样性的有效途径。但是由于这些儒家基督徒并非如明末三柱石那样居高声远，他们思想与见解易被历史所掩盖。

本文所关注的两位清初儒家基督徒刘凝与张星曜，代表了清初儒家基督徒对儒家、儒学传统的两种不同的声音：复儒与超儒。两人生活在同一个时代，见证了明清易代之变以及天主教在明末清初的发展历程，并同于中年（四十多岁）受洗入教。两人所处的社会环境也颇为相似，一为心学重镇的江西，有谢文洊等理学大家，有易堂六子；一为富庶文华的浙江，有浙东学派。两人的生活处境亦有类似：刘凝是元初陆学刘壎的后人，于古文字学、古音韵颇有研究；张星曜师承家风，于历史学、历史编纂有所专长。两人的交游颇为广泛，著述亦颇丰。

在清初思想世界中，刘凝、张星曜或许并不能代表主流声音或某种流派、某种思潮，但他们的思想应被视作汇成清初思想之潮的涓涓细流，他们对儒学传统的反思与自省不能仅仅视作天主教徒的一种声音，而应该更多的从儒家自身去理解。因为虽然刘凝、张星曜都受洗入教，但是他们认为入教并非去掉了儒家身份，反而是进一步强化了此身份。换言之，对于清初儒家基督徒至少对于刘、张二人而言，现实儒学本身出现了问题或困境，因此需要天学来进行更新。刘凝提出“复儒”即恢复古代儒学；而张星曜提出“超儒”即超越现实儒学，其言下之意均认为现实儒学不是真正的儒学，而要实现真正的儒学则需要天学。

刘、张二人的主张并非儒家基督徒的自说自话，亦并非仅仅为儒家基督教寻求学理上的合理性，从某种程度上是对清初整个思想状态的回应，只不过他们在回应的过程中使用了西来的天主教资源而已。本文首先对清初思想世界进行概述性梳理；其次分别对刘凝、张星曜的复儒、超儒思想进行详述论述，最后对二人的思想进行比较，并总结以其作为代表的清初儒家基督徒的思想世界及其特征。

清初思想世界：反省与确立[1]

梁启超在《中国近三百年学术史》的开篇《反动与先驱》中就列举了李刚主、朱舜水、顾炎武、王船山、费燕峰等对晚明阳明心学的批评，大体内容主要集中在谈心说性、清谈浮虚、阳儒阴释等层面。梁启超认为此种对阳明学之批评与反动在晚明已露征兆。梁启超特意指出西学对晚明学术之影响。梁启超认为清初顺治到康熙二十年期间，学术界完全由明朝遗老支配，主要任务是对王学实行革命与修正，其目的在于经世致用。康熙二十年之后，学术潮流分为四支：开乾嘉学派的阎若璩、胡渭之经学；梅文鼎之算学；陆陇其之程朱学；颜元之实践学。[2]梁启超又解释了此四支潮流为何只有考据学独盛。梁启超认为从杨明学反动而产生了的实学，有两个层面，一个是自然科学，另一个文献实证。但是随着礼仪之争以及教会内讧，借助于西方传教士的自然

[1] 此部分讨论可参考张寿安：《打破道统、重建学统：清代学术思想史的一个新观察》，《中国文化》32（2010）：4-33

[2] 梁启超：《中国近三百年学术史》，北京：东方出版社，2004 年，页 18。

科学随着康熙晚年的禁教以及雍正的即位而被扫空。又加上文字狱等政治因素的影响，最后只得“注释古典”。随着满清统治基础的确立，统治者提倡作为意识形态的程朱理学，并笼络了一些御用学者如李光地。但民间尤其是江浙地区反宋学而推崇汉学。最终也以汉学全盛，其典型代表是《四库全书》。

在解释明末清初学术思想嬗变的时候，梁启超非常注重西学的影响。而在钱穆的同名著作中，则看不见有任何西学的痕迹。钱穆以宋学开篇，继之以东林；正文则以明末清初三大家黄宗羲、王夫之、顾炎武作为前三章，一直延续到康有为。在《中国思想史》中，钱穆亦秉此体例。在介绍清代学术的简短引言中，钱穆勾勒了明末清初学术转变之轨迹。钱穆认为阳明是宋明思想的一个新开展，晚明则由王学返到先秦，由个人转向社会大群，由心性转向政治经济各问题。此种转向由遗老完成于清初，但由于满清高压政权，“此后遂完全走入古经籍之考据训诂作逃避现实之畸形发展。”[1]

有关清初学术的变与不变，梁启超与钱穆代表了两种最为主流的观点。梁启超认为清代学术是宋明理学的全面反动，而钱穆则认为宋明理学在清代仍有生命。钱穆的学生余英时认为钱穆的观点“较为近清理。”余英时引冯友兰《中国哲学史》言清代汉学家所讨论问题与所据典籍都未能超出宋明理学的范畴。[2]余英时对梁启超、胡适的清学反理学的观点提出三点反驳意见：第一，它太强调清学的反面意义，而不能说明其正面意义；第二，这种说法与事实亦不尽相合，清学鼎盛时期仍有不反理学的考据家的存在；第三，考证方法和反理学并无必然关系，明清均是如此。余英时从“尊德性”与“道问学”的转变来解释考证学兴起的原因，认为此与儒学由“尊德性”转入“道问学”有内在的相应性。[3]

余英时在其另一篇文章中，进一步将清初学术之变的原因总结为有“外在理路”与“内在理路”之别。余英时认为梁启超、胡适、冯友兰、侯外庐等人观点均属于外在理路，“都只注意思想史的外缘”，而“专靠外缘的因素则无法解释清代学术思想发展的全部过程。”[4]余英时从宋明儒学内在的逻辑变化，即从尊德性到道问学的转变、儒学内部的义理之辨来解释晚明之后所出现的考证学。[5]余英时认为宋明理学传统在清代并没有忽然失踪，而是逐渐地融化在经史考证之中。[6]

但是葛兆光引艾尔曼的观点认为，清代的学术相比明代而言并未有较大的变化，“笼罩整个社会的普遍原则依然如故，而考据学的风气只是形成了北京和江南的一些学术共同体。”[7]同时，葛兆光也认为清代社会出现了思想与学术的对立，以及义理与考据的对立。葛兆光认为明末清初出现了“从未有过的反思和检讨”，并对“历史和现实展开激烈的痛苦的批评。”[8]

葛兆光则使用“贯通内外”的解释思路来叙述清代学术与思想的线索，尤其解释

[1] 钱穆：《中国思想史》，北京：九州出版社，2011 年，页 227。
[2] 余英时：《从宋明儒学的发展论清代思想史——宋明儒学中智识主义的传统》，收入《余英时文集》第二卷，桂林：广西师范大学出版社，2014 年，页 193。
[3] 余英时：《从宋明儒学的发展论清代思想史——宋明儒学中智识主义的传统》，页 219。
[4] 余英时：《清代思想史的一个新解释》，收入《余英时文集》第二卷，页 229。
[5] 余英时：《清代思想史的一个新解释》，页 237。
[6] 余英时：《清代思想史的一个新解释》，页 254。
[7] 葛兆光：《中国思想史》第二卷，上海：复旦大学出版社，2010 年，页 380。
[8] 葛兆光：《中国思想史》第二卷，页 384。

清代的学术风气从虚转向实，转向考据。葛兆光认为除了文字狱等高压政策影响之外，还应注意到皇权对真理的垄断，“治统”对于“道统”的彻底兼并，以及“这种道德制高点和合理性基础被权力占据之后，所造成的士人对于真理诠释权力和对于社会指导权力的丧失。”[1]对于内在理路，葛兆光从王学凸显个人心灵和怀疑外在教条的取向，到被博学于文的格物取向所取代予以说明。

葛兆光富有洞见地指出，清初兴起的经典考据之学，不仅意味着学风的变化，而且“在背后有相当深刻的儒学重建意味。”[2]儒家士大夫希望从确凿和经典文本作为真理的依据，以解决由于理、气、心等概念所带来的分歧与纷争。清初对宋学的反思是建立在对经典文本的考据辨伪之上。考据学原本是一种工具，却因为对宋学的反省而被凸显出来，又因皇权对思想的钳制而无法再生发出超越宋学之学问。

本文并非讨论清初学术之变与不变及其原因，而是在梳理学界观点之时，明晰清初思想世界的一般特征。无论是外来理路还是内在理路，学者们均认为清初思想世界在不变（延续性）的同时又有变化（反思性）。余英时从尊德性到道问学的转变说明考据学兴起的内在原因；葛兆光则提醒要认识到清初儒学重建的意图。因此，清初儒学有两个重要议题值得关注：第一，如何将尊德性与道问学结合起来？第二，何为真正的儒学或儒家传统？

尊德性与道问学之间的张力与分裂，在某种程度上促使徐光启等士大夫受洗入教的重要原因。对于徐光启等儒家基督徒而言，在受佛道侵蚀之后，儒家“空有愿治之心、恨无必治之术”。在无实学实行的情况下，所谓的尊德性实际上就变成了空谈；知行不一之时，所谓的道问学就变成了假道学。如何将知识与德行结合起来？如何让知识有益于伦理实践？徐光启认为儒家在此方面已经出现了问题，可以用天学来进行补充。尤其在道德教化方面，儒家只能在自律的基础上劝说人人皆可为君子，但是因为有“颜回之夭、盗跖之寿”，所以“使人疑于善恶之无报。是以防范愈严，欺诈愈甚。一法立，百弊生。”徐光启进而认为“事天之学，真可以补益王化，左右儒术，救正佛法者也。”徐光启除了相信天学可以在道德教化方面“左右儒术、救正佛法”，而且还认为天学将尊德性与道问学有效结合起来。徐光启在《刻几何原本序》讲到：

> 大者修身事天；小者格物穷理；物理之一端，别为象数。一一皆精实典要，洞无可疑。其分解擘析，亦能使人无疑。而余乃亟传其小者，趋欲先其易信，使人绎其文，想见其意理，而知先生之学可信不疑，大概如是，则是书之为用更大矣。[3]

此段引文常为学者所引用，无非是为了说明徐光启对西学尤其科学层面非常有兴趣，而利玛窦等传教士其意并不在于传科学而在于传教。对于西学中的所谓“大”与“小”之分，是由利玛窦按照中世纪西方学科体系进行的，但徐光启却直言“余乃亟

[1] 葛兆光：《中国思想史》第二卷，页 400。
[2] 葛兆光：《中国思想史》第二卷，页 406。
[3] 徐光启：《几何原本》，收入《徐光启全集》第四册，上海：上海古籍出版社，2010 年，页 5。

传其小者”。换言之，对于徐光启而言，其所急需的正是儒家所缺的“道问学”，而且此种“道问学”是可以辅助“尊德性”。徐光启所理解的“用”，不仅仅体现在西学在科学、实践层面上的作用，而且更重要的是在道德、教化层面的作用。因此，作为第一代儒家基督徒的徐光启，其内心深处依然是儒家认同，只不过采用了西学作为辅助。同时代的东林党领袖高攀龙虽然也认识到儒学所存在的问题，但他认为儒学本身有自我修补的能力，不需要宗教（如佛教）来辅助，“孔孟之道本无缺，不需帮补”。因此，高攀龙对于沈漼反天主教的行为颇为赞赏：，“翁丈冠冕陪京，栋梁斯世，盖已少见一斑。至霥夷之事，尤极峻伟。郭钦徙戎，非关卫道之正？昌黎诋佛，不为经国之猷？翁丈功则兼之。猗与休哉？”[1]

徐光启的“补儒易佛”奠定了儒家基督徒的基本底色，而对于如何补儒则稍有不同。但毫无疑问的是儒家基督徒群体对于需要“补”之今儒均认为存在问题，是故需要“补”。其中最重要的问题就是上述尊德性与道问学之背离与冲突。而他们所认为的西学或天学，则将二者有机结合起来，不仅有科学而且还有事天之学，是一个比儒学更加完满且更加有效、体用兼备的学问体系。而且他们认为在事天层面，西学与儒学相一致，不像佛教那样“欲抗佛而加于上帝之上，则既与古帝王圣贤之旨悖矣，使人何所适从？何所依据乎？”因此，西学的“大”者与儒学重叠，而其“小”者正可以辅助儒学之不足，从而既可以实现修身齐家的个体道德修养，又可以实现富民安邦，三代之治，比日可现，“法立而必行，令出而不犯，中外皆勿欺之臣，比屋成可封之俗。圣躬延无疆之遐福，国祚永万世之太平矣。”

对于何为真正的儒学或儒家传统？徐光启在其早年的著作中业已流露出对程朱理学的不满。在其习作中，斑斑可见其受阳明心学之浸染。利玛窦在《天主实义》中对朱熹所注“郊社之礼”提出了批评；对于宋明理学最高范畴“太极”以及“理”、“万物一体”等核心概念颇有微词。利玛窦直接回到先秦原典，绕开后儒的注疏尤其是明代的权威注疏，而做出自己的解释，如对郊社之礼的解释、将天与上帝等同于天主等等。利玛窦之举实际上就已经表明真正的儒学在于先秦原典以及对其所做的“合理”解释，而后儒尤其是宋明理学很难说就是儒学。当然，利玛窦还没有如清初儒家基督徒那样直接宣称后儒是伪儒。汉学、宋学之争，在利玛窦这里已有体现；或者利玛窦的解释只不过是晚明对经典开放、多元的注解之一。

刘凝、张星曜继承了利玛窦、徐光启所型塑的儒家基督徒的基本特征，但在对于何为真正儒学的问题上有所不同。刘凝是古文字学家、音韵学家，从经学史的角度论述儒学道统已断，只有天学方可接续道统；张星曜是历史学家，从史学的角度论述佛道对儒学的侵蚀以及儒学本身的退化，天学才是真正的儒学。因而，刘、张二人从不同角度在清初思想纷争的背景下回答了何为真正的儒学以及如何将尊德性与道问学结合起来；只不过他们都不是从儒学自身出发，而是如同徐光启那样寻求外来资源以解决儒学的危机。

刘凝：复儒以接道统

[1] 高攀龙：《高子遗书》卷八下《与沈铭镇二》，《景印文渊阁四库全书》第 1292 册，台北：台湾商务印书馆，1983，页 517 上。

（1）家族与生平

刘凝的家族与生平及其主要思想已有研究成果。[1]刘凝，字二至，号籀堂，又号尔斋，[2]洗名保禄（Paulus），[3]生于 1620 年，约去世于 1710 年（一说 1715 年），籍贯为江西南丰。刘凝第十四世祖为宋末元初思想家刘壎（1240-1319）。

刘凝祖父刘烜，字启耀，号文台，明万历二十三年（1595）岁贡，江西吉安县训导、福建闽清县教谕。[4]刘凝父刘冠寰，字尚之，号恕庵，明天启二年（1622）选贡，[5]著有《诗文广轮汇编》，受知于黄汝亨、董其昌，因汝亨"受中涓之祸"而绝意仕进。

刘凝是刘冠寰的第二子。刘凝兄刘鸿，字渐逵，明县学附生。刘凝有子七，即允、俞、都、臬、然、许、异。刘都，字天部，为庠生，"教读自给"、"好书嗜学"，继承了刘凝好学之风，著有《礼记辑要》、《春秋互传》等书，并与其兄刘允（字伯恭）编辑刘凝所著《尔斋文集》。刘凝五世裔孙刘斌、六世裔孙刘斯嵋均为进士。刘斯嵋道光时任山东布政使，曾将刘壎、刘冠寰、刘凝的著作校刻再版。

有关刘凝的生平事迹，除了《二至先生传》之外，《南丰县志》、[6]《崇义县志》、[7]《建昌府志》、[8]《南安府志》[9]等地方志所记载的都大同小异。根据地方志的记载，刘凝一生未得功名。弱冠（即 20 岁左右）才入县学。1677 年（57 岁），刘凝才成为府学贡生，[10]康熙二十六年（1687 年，67 岁）由贡生授崇义县训导。[11]

刘凝在崇义任训导长达 15 年。1702 年（82 岁），刘凝期满后返家著述，并修撰《崇义县志》，未成稿。刘凝子刘都在《跋水云村吟稿后》谓，该稿先由刘凝于康熙

[1] 此部分可参考拙稿：《清初儒家基督徒刘凝思想简论》，《史林》4（2011）：73－81；《清初儒家基督徒刘凝生平事迹与人际网络考》，载《中国典籍与文化》4（2012）：42－54。另参祝平一：《刘凝与刘壎：考证学与天学关系新探》，《新史学》vol.23,no.1 (2012)：57-104。

[2] 《天学集解》目录《交述合录序》署名"刘凝"，并附有小传"二至、及斋，江西建昌府南丰县人。"

[3] Nicolas Standaert ed., *Handbook of Christianity in China: Volume One (635-1800)*, p. 401.

[4] 郑釴督修：（康熙）《南丰县志》卷五《选举题名》，页 24a，卷八《乡贤实录》，页 1a－b；（民国）《闽清县志》卷三《职官志》，《中国方志丛书》第 101 号，台北：成文出版社，1967，页 99 下；（同治）《南丰县志》卷二十四《人物二》，同治十年刻本，上海图书馆藏，页 20b－21a。

[5] 郑釴督修：（康熙）《南丰县志》卷五《选举题名》，页 25a；（清）孟炤、黄祐：《建昌府志》卷三十《选举二》，清乾隆 24 年（1759）刻本，北京：国家图书馆藏，页 21a；（同治）《南丰县志》卷二十四《人物二》，页 26b。

[6] （同治）《南丰县志》卷二十五《人物三》，页 21a－b。

[7] （清）汪宝树、冯宝山：《崇义县志》卷七《名宦》，同治六年（1867）刻本，上海图书馆藏，页 5a："刘凝，字二至，南丰岁贡。康熙二十六年任县训导，有才藻，喜著述，好表章前贤。二十七年倡修学宫，又修三余署，鐫《王文成公经营横水方略》，编辑《沙溪洞志》，三十七年纂《崇志》未成稿。"

[8] （乾隆）《建昌府志》卷四十六《人物十》，清乾隆二十四年刻本，北京：国家图书馆藏，页 13b："刘凝字二至，南丰人，冠寰子。弱冠籍诸生，性嗜学，购书至数万卷，研讨入奥，尤精古六书之学。著《六书夬》、《说文解字韵原》、《引书异同》、《石经本末》、《孝经全本注》、《石鼓文定本》、《录樊合注》、《稽礼辨论》及《尔斋文集》。以贡授崇义训导。崇义在万山中，兵燹后城郭空虚，弦诵久歇。凝官十五载，招来诱掖，人士向化。崇义新设县为创立志乘，居家亦应聘修县志，年九十无疾而终。"

[9] （清）黄鸣珂、石景芬：《南安府志》卷十五名宦，同治七年刊本，《中国方志丛书》第 268 号，台北：成文出版社，1975，页 1343，"刘凝，字二至，南丰岁贡，康熙间任崇义训导，有才藻，喜著述，好表章前贤，纂刻《王文成横水方略》，又纂《崇义志稿》若干卷。"

[10] Ad. Dudink, "The Rediscovery of a Seventeenth-century Collection of Chinese Christian Texts: The Manuscript *Tianxue Jijie*", p. 19；康熙十六年岁贡，（乾隆）《建昌府志》卷三十《选举二》，页 26b。

[11] （同治）《南安府志》卷十一《秩官》，页 776，"刘凝，崇义训导，南丰岁贡，康熙二十六年任。"

己巳（1689）订于崇义三余署。后刘凝又“亲笔缮写，写及二卷，则目力悉殊苦，不复能作细字，时年已将八十矣。”刘凝中止缮写之后，让刘都续录。康熙丙戌（1706）元宵前一日“始克杀青”，时“家君已解组归家，年八十有七”。

刘凝的卒年不详。杜鼎克认为刘凝约卒于 1715 年。若按《二至先生传》、《南丰县志》等谓刘凝“年九十，无疾而终”，刘当于 1710 年左右去世。同时，马若瑟于 1728 年和 1731 年分别提及刘凝于 96 岁高龄逝世，[1]即于 1715 年去世。又据刘凝所编《天学集解》可知，该书所收文章最晚为 1711 或 1712 年。[2]而马若瑟在《经传议论》的序中提及“夫刘子可谓我国朝字学之英，……惜乎其遗书藏于山穴，天下学者莫知其好，而七十年之功，殆将尽灭也，不亦悲乎！”[3]此序称刘凝的著作为“遗书”，而此序又撰于 1710 年。[4] 因此，刘凝约去世于 1710 年左右。

（2）交往与入教

明末江西是心学的重镇，也是西学西教得到广泛传播的地方。利玛窦曾在南昌获得极大声誉，为其在晚明中国传教奠定基础。刘凝的父亲曾与西学人物有过交往。石铎琭与马若瑟曾在江西传教，且与刘凝有过直接交往。

刘凝 39 岁时与方以智有过交往；1664 年，刘凝 45 岁，开始与谢文洊辩论西学西教。因此，刘凝可能于此之前已经受洗入教。1672 年，刘凝为《四末论》重刊本撰写序言，此时刘凝业已入教。

1679 年，刘凝在北京为利类思《泰西肉攫》（《进呈鹰说》）撰写序言。[5]与刘凝交往时间最长的当为李长祚。李长祚亦为天主教徒。刘凝子刘都谓李长祚与刘凝有“水乳之合”。[6]李长祚为诸生时，就常常与刘凝“相与讲论”。李长祚中进士后任知县，并刻印不少刘凝的著作。江西另外一位天主教徒吴宿，与刘凝亦有交往。

学界已有研究成果表明刘凝对马若瑟的索隐主义有一定的影响。马若瑟在《经传议论》（1710）的序中提及，“又得南丰刘二至先生著述若干卷”。[7]马若瑟又在其中文著作《六书实义》（1721）中提及刘凝，称其是一位研究《说文解字》的学者，并直接引用刘凝的观点。

---

[1] 李真：《刘凝与<觉斯录>》，页 186。Ad. Dudink, “The Rediscovery of a Seventeenth-century Collection of Chinese Christian Texts: The Manuscript *Tianxue Jijie*”, p. 19.

[2] Ad. Dudink, “The Rediscovery of a Seventeenth-century Collection of Chinese Christian Texts: The Manuscript *Tianxue Jijie*”, p. 19. 黄一农：《两头蛇：明末清初的第一代天主教徒》，上海：上海古籍出版社，2006，页 70－71。

[3] 方豪：《中西交通史》第五册，台北：华冈出版有限公司，1953，页 196；马若瑟：《经传议论序》，载氏著《经传议论》，BNF，Courant 7164，页 4。

[4] 马若瑟：《经传议论》，BNF，Courant 7164，参见 Maurice Courant &Yoshinobu Sakade, *Catalogue des Livres Chinois, Coréens, Japonais,etc*.（《パリ国立图书馆所藏汉籍解题目录》）Tokyo: Kasumigaseki Shuppan Kabushiki Kaisha，东京：霞ヶ关出版株式会社，1993—1994，页 1427。

[5] 刘凝：《泰西肉攫序》，后署“康熙己未孟春晦日南丰刘凝拜书于燕台旅次”。其中，燕台泛指冀北。

[6] 刘都：《重刻崇质堂文集序》，页 38b－39b。

[7] 方豪：《中西交通史》，第 5 册，页 196。

刘凝有可能受洗于殷铎泽。殷铎泽在江西传教主要在 1660 到 1665 年期间。1660 年开始两年间，“受洗者两千人。”“建昌以外诸城镇之传教所经其主持者尚有七处。”[1]

（3）经学研究与复儒易佛

刘凝在清初思想界的形象是一位经学研究者。其最为世人所知的是其有关古文字、音韵、经学等小学研究。《四库全书总目提要》称赞刘凝“于三礼之学颇勤，亦间能致力於汉魏诸书。”并且“引证颇古”。同时，又批评刘凝“喜新好异，故持论往往不确”，“考核未精”，“终未免失于穿凿”等等。[2]但马若瑟则称赞刘凝，“夫刘子可谓我国朝字学之英，而发秦汉以来诸儒所未发者也。”[3]

曾任日讲官、参与康熙《日讲易经》编撰活动的邵吴远序刘凝《引书同异》时指出，刘凝研究字学是因为“经学之晦久矣”，经学之晦由“字学之不明”。刘凝亦认为“经与字相为源流”，并对许慎的《说文解字》大加推崇。[4]刘凝认为要研究字学，则必须先明“六书”。“六书不明，犹汎海勃者，弃指南而弗用，徒向海若而望洋耳。”因此，刘凝“剖析六书，正厥本原”。[5]

清初经学有回归原典之倾向。刘凝在《引书异同自序》中亦明确提出，“今之经典，非孔氏之书。”[6]刘凝是从文字变化的角度，认为从秦汉以来，文字“屡经变更，渐失其真。起宣圣于此日，恐亦茫然莫辨。况今人不见古文旧本，敢妄议其失得乎？”[7]因此，刘凝主张通过《说文解字》中所保存的文字古义，来理解经典之真义、原义。

所谓“原义”、“真义”、“本义”，在刘凝那里是指孔子时代古经所蕴含的意义，而不是经过秦汉唐宋元明等儒家所阐释之意义，因此其认为“大抵尧、舜、禹、汤、文、武、周公、孔、孟之真传，至秦汉时几晦。”刘凝认为语言文字“百官以治，万民以察”，“所以决其是非也。”

因此，刘凝从文字变化的角度回答了何为儒家、儒学的问题。刘凝认为既然今儒所谓的经典已非“孔氏之书”，那么今儒所谓的儒学绝非真正的原始儒学。刘凝认为天主教可以为恢复儒家经典原义提供资源。刘凝认为，“大抵尧、舜、禹、汤、文、武、周公、孔、孟之真传，至秦汉时几晦”，因此，只有西儒入华传扬天学，才会使得孔孟真传得以继续，“非有泰西儒者，杭海远来，极力阐发，则尧、舜、禹、汤、文、武、周公、孔、孟之真传，几乎熄矣。”[8]因此，刘凝认为传教士所传扬的天学是

[1] （法）费赖之：《在华耶稣会士列传及书目》（上）冯承钧译，北京：中华书局，1995，页 327。
[2] （清）永瑢、纪昀主编；周仁等整理：《四库全书总目提要》，页 139、246。
[3] 马若瑟：《经传议论序》，参见方豪：《中西交通史》，第 5 册，页 196。
[4] 邵吴远：《引书异同序》，载郑鉽督修：（康熙）《南丰县志》卷十二，页 51a－52b。
[5] 刘凝：《六书夬自序》，载郑鉽督修：（康熙）《南丰县志》卷十二，页 83a－84a。
[6] 刘凝：《引书异同自序》，载郑鉽督修：（康熙）《南丰县志》卷十二，页 85a。
[7] 刘凝：《引书异同自序》，页 85a。
[8] 刘凝：《天主之名非创自西域》，页 547。

接续秦汉以前的孔孟真传，而非外来的、异质性的、与儒家不同的宗教或学说[1]

除了论证天主教与古儒一致之外，刘凝也继承了儒家基督徒辟佛的传统。在刘凝所撰《觉斯录》以及的《辨天童密云和尚三说》、《掮松和尚三教正论辨》等著作中，将辟佛的思想发挥到极致。刘凝对天主教的理解与信仰，一方面来源于利玛窦等天主教自明末以来所累积的传统，另一方面则与其自身的学术旨趣相近。毋庸讳言，刘凝对天主教的信仰在很大程度上主导了其与佛教展开辨论的动因，但另一个方面，刘凝对古儒经典的特殊倾向则是其批评佛教的另一个动因。

清初学术界对宋明理学的一个反省就是认为宋明理学受到佛道的侵蚀，而陷入空谈、清虚之中，失去了经世致用之功能。因此，清初学者开始绕开宋明儒家所笺注的儒家著作，而直接回溯到古儒经典，尝试以恢复古儒真面目，而发现其中之真义。而为了恢复古儒真面目，古文字学、音韵学、六书学等小学工夫一并兴起。

明末以来天主教的“易佛”主张促使不少士大夫选择加入天主教。佛老对宋明儒学的侵入，使得刘凝等儒家基督徒认为，只有恢复到秦汉之前的儒家才可能保存“经学”之一脉，而天学恰好就是秦汉之前的儒家。刘凝在《觉斯录》中多次提及，“不知孔孟之实学真传，匪西儒曷由昭揭于中天？”“天福中华，西士还至，孔孟之学绝而复续。”“此道不明久矣，非有泰西儒者，杭海远来，极力阐发，则尧、舜、禹、汤、文、武、周公、孔、孟之真传，几乎熄矣。”

但同时代的熊赐履则将孔子、颜子、曾子、子思、孟子、周敦颐、程颢、程颐、朱熹九人为正统。而且还认为孟子之后孔子之道晦而不明，赖宋儒才得以传真道。[2]宋学、汉学之争之一即谁是得圣人之真传。因此，从某种程度上说刘凝属于宗汉学之一派，与清初转向汉学的趋势相一致。另外，刘凝受洗入教的另一个原因，是因为其对古文字的研究，与基督教附会古儒相近。由于相关资料付之阙如，我们尚不清晰刘凝受洗的确切时间，所以不知道是刘凝对古文字的研究导致其亲近基督教，还是因为其受洗入教，才致力于对古文字之研究。但毫无疑问的是，对秦汉之前儒家之重视，并力图从古儒中发现真义的做法，是刘凝与当时不少传教士尤其是索隐派传教士的共同旨趣。

刘凝认为经过秦火之后儒学已经丧失原义，今儒已非真儒；刘凝一方面主张通过字学、音韵学来恢复经典原义，另一方面则主张天学就是未经秦火的儒学，天学入华就接续了秦火之前的真正儒家之学统。刘凝的口号是“西儒之学术不明，则孔孟之微旨不彰。”其理由基于其所理解孔孟儒学的核心是昭事之学，只有西儒才能完整阐述昭事之学，因此才能发扬孔孟儒学。

[1] 清初张潮认为：“天主之名不雅训，缙绅先生难言之，如能置而不谈，则去吾儒不远矣。”表明士大夫对于“天主”之名，鲜有好感。参见王家俭：《从天主教的冲击看明末清初时期中西文化论战的背景与意义》，载氏著《清史研究论薮》，台北：文史哲出版社，1994，页 43。

[2] 熊赐履：《学统》卷六；页 19。

（1）家族与生平[1]

张星曜，字紫臣，一字弘夫，洗名依纳爵（Ignatius），籍贯为浙江杭州府仁和县。张星曜生于 1633 年（崇祯六年），康熙十七年（1678 年，时 46 岁）领洗，又号依纳子。张星曜约于 1715 年之后去世。

张星曜高祖为张进卿，曾祖为张东升，祖父为张尔遇，父亲为张殷甫，字伯雨，号傅岩。张殷甫少时曾听讲于"杨漪园（即杨廷筠）先生所"，随后与葛寅亮交游，并被葛氏聘为西席，"居葛所三十余年，"科考一直不利。[2]

南明时，张傅岩中弘光乙酉科。清初张傅岩业已年迈，"遂弃举子业，隐居著书。"张傅岩以孝义称，曾剜肉医父，辑有二百余卷经史百家之言，著有五十卷《傅岩文集》。张星曜有子二，张又龄，字度九；张亦龄，字潜孚。又有女二，其一不知其名，适赵飞鹏，字扶九，有子名赵铎，字绝斯；另一女为张德芳，[3]适柳文彬，字素调，有子二柳起元、柳卜元。

与刘凝类似，张星曜的前半生事迹不详，殆与当时大部分儒家士子一样，跋涉在举子业之途，为了博取功名而汲汲努力。对于张星曜受洗之前的 46 年状况，我们知之甚少。但根据张星曜所撰写的序言，我们可以对其皈依前后的生活与思想情势有一大概之了解。其在《天教明辨》（1711 年）所撰写的序言中云："予少习儒以为应举之业在是（也），既而先人背世，民俗竞作佛事，予亦延僧诵经，其所诵者《金刚》、《水忏》、《法华》而已。"[4]《天儒同异考》序云："予向不知释典，读《礼》之暇，有人告予曰：欲知性命之理，曷不取《内典》观之？予于是取阅《楞严》、《维摩》等书。"[5]可见，张星曜在皈依之前基本上是在准备科第。在阅读儒家经典之余，张星曜亦对"性命之理"甚感兴趣，因此有人推荐佛教内典，于是张星曜阅读《楞严经》、《维摩诘经》等佛教经典，并且按民间风俗习惯，用佛教仪式为其亲人做超渡法事。这种情形与明季杨廷筠十分类似，在皈依基督教之前杨廷筠亦对佛教甚感兴趣，且均在皈依基督教之后与佛教彻底决裂。[6]

1678 年，张星曜受洗之后就为杭州天主教堂所悬挂的圣像撰写配画诗，题为《圣

---

[1] 此部分可参考拙稿：《张星曜与<天儒同异考>——清初中国天主教徒的群体交往及其身份辨识》，载《天主教研究论辑》，第 4 辑，2007，北京：宗教文化出版社，页 213-263；《求同与辨异：明清第三代基督教徒张星曜的思想与信仰初探》，《比较经学》1（2013）：39-84。

[2] 参见张星曜：《家学源流》，附于《历代通鉴纪事本末补后编》，页 24b；另参见方豪：《中国天主教史人物传》，页 299。

[3] （清）王同纂：《唐栖志》，杭州：浙江摄影出版社，2006，页 251 载："柳节妇张氏德芳，仁和诸生张星曜女也。氏性慧，父尝授以诗书，与史又龄同学。家庭之间，吟咏无虚日。适庠生柳文彬。未几文彬病，呕血死，氏拟以身殉。以舅姑老子女幼而止。茹荼饮泣事舅姑，养葬尽礼。以兄死南粤，父母无依，及迎归养，死为营葬。抚二子起元、卜元，并列胶庠。七十九岁无疾而逝。事闻，督军题旌建坊。德芳有手着《醒世粹言》三卷行于世。"其中，"史又龄"恐误。

[4] 张星曜：《天教明辨》，"自序"，北京：国家图书馆藏，页 5a。

[5] 张星曜：《天儒同异考》，页 1b。

[6] 关于杨廷筠早年信佛以及后来反佛等，参见钟鸣旦：《杨廷筠：明末天主教儒者》，北京：社会科学文献出版社，2002，页 66－67。

教赞铭》，对天主教圣人的生平事迹及其圣德用诗歌的形式呈现出来。1689 年，张星曜与仁和洪济（字楫民）撰《<辟妄辟>条驳》，对普仁截流的《辟妄辟》进行辩驳，为天主教辟佛思想辩护。1690 年，张星曜编辑完成五十卷《历代通鉴纪事本末补后编》。其主要内容是“取佛老妄诞者辨之，为通鉴纪事补一千七百余页。”[1]

1704 年，张星曜亦卷入礼仪之争，撰有《祀典说》，为儒家礼仪进行辩护。1707 到 1708 年，在杭州各地兴起反教浪潮之时，张星曜与其他信徒一起撰写《钦命传教约述》、《昭代钦崇天教至华叙略》等著作，冀通过皇权之影响而给予传教之便利与基督教活动之认可。

1711 年，张星曜编辑完成《天教明辨》20 册，集中处理耶儒关系。1715 年，因为《天教明辨》卷帙浩繁、不易流传，张星曜又辑出《天儒同异考》一卷。此时，张星曜业已 83 岁。张星曜还有一些著作已佚，如《葵窗辨教录》、《天学通儒》、《补儒略说》等。

在清初儒家基督徒群体中，张星曜可谓是著述众多，殆可与刘凝比肩。张星曜的著作主要处理耶儒、耶佛关系，如《天教明辨》、《天儒同异考》均是在讨论天主教与儒家之间的关系；而《通鉴纪事本末补后编》、《辟妄辟条驳》则是辟佛著作。因此，张星曜基本上仍然继承了徐光启以来的儒家基督徒的基本特征：合儒易佛。

（2）交往与入教

与刘凝不同的是，张星曜入教之前的交往情况甚少为外界所知。但在张星曜出生与成长的杭州地区，17 世纪已经成为清初天主教的重要地区。明末三柱石中的李之藻、杨廷筠均是杭州人，清初天主教事业在杭州发展颇为顺利。卫匡国、殷铎泽、洪度贞等传教士相继在此传教。

我们所知道的仅为张星曜入教之后的交往情况。据已有的研究成果，张星曜的交往对象主要有三类：第一类为家族，如其子女及女婿；第二类为门生，如编辑《通鉴纪事本末补后编》的 71 位不同籍贯的门生群体；第三类为教徒以及传教士。

张星曜子张又龄、张亦龄，女婿赵飞鹏、柳文彬，外孙赵铎等均为天主教徒，参与了《通鉴纪事本末补后编》的编辑与校对工作，并撰写了按语。

张星曜的门生等达 71 人，且分布在浙江杭州、仁和、钱塘等地，甚至还有门生来自陕西、甘肃、直隶、盛京以及满洲。有些门生后来中了举人以及进士。

与张星曜有过交往的教徒主要有王若翰、洪济，他们与张星曜合作出版《辟妄辟条驳合刻》；教友杨伯多禄 、何雅谷伯、俞裴理伯、孙伊纳爵、丁保禄、王保禄、张保禄、何若翰曾与张星曜共同参与撰写《钦命传教约述》以及《致艾斯玎信札》；教友何文豪、杨达与张星曜共同撰写《昭代钦崇天教至华叙略》；信徒诸殿鲲、丁允泰

---

[1] 转引自方豪：《中国天主教史人物传》，页 298。

曾授意让张星曜编撰《天儒同异考》及《天教明辨》等护教著作。与张星曜有过交往的传教士除了上述艾斯玎之外，还有殷铎泽。除此之外，非信徒的计迴凡、毛先舒、张蔚然等均与张星曜有过交往。

张星曜自谓“知交寡少”。与刘凝相比，其言不虚。但入教之后的张星曜因为有教会群体网络，所以交往网络反而比刘凝入教之后要广泛，主要原因是张星曜参与了礼仪之争。张星曜不仅与杭州地区的信徒往来，而且还与福建、山东等地的信徒有过接触。对张星曜影响最大的就是诸际南和丁允泰。张星曜转向基督教和与之交往的诸际南、丁允泰等密切相关。

杭州是明清佛教胜地。但张星曜认为佛教最大的问题是“不公正”。[1]对于张星曜而言，善恶与赏罚是一一对应的关系，个体的罪必须由个体的善功才可能予以减免。如果自己的罪由别人的善功予以减免，张星曜认为是“有钱者生，无钱者死”。因为有钱者可以请僧人做法事，可以减免死者生前罪孽，而得以升入极乐世界；而没钱者只能落入地狱，永远沉沦。张星曜认为僧人念经并非善功，因为善功来自于“身行”而非“口诵”。因此，佛教劝善与儒家不合，尤其会突显德福不一致的问题。

促使张星曜转向基督教之因素除去佛教之外，就在于补正儒家。张星曜认为，宋明理学受到佛老影响实际上已不是真正儒家，“世之儒者皆儒名而墨行者也，以其皆从佛也。”[2]因此，张星曜认为其皈依天主教，实际上不是“尽弃儒学，而学西戎之学”，相反而是转向“真儒”。张星曜甚至说自己皈依天主教后，“今而后三皇五帝所传之圣道，予始得而识之矣。”[3]因此，张星曜皈依天主教之动因实际上还是儒家士大夫之“修齐治平”理想使然，即冀作为“真儒”之天主教可致“唐虞三代之治”。

同时代的浙江学者万斯同在对待佛教以及宋明理学之态度上，与张星曜可谓如出一辙。万斯同在《释氏论》中指出，佛教主张用金钱“事佛致祷”可以免除罪过。万斯同反驳，如果这是真的，“则天下富豪之徒，生则肆情灭理，无所不为；没乃捐其余资以事佛，可得福利。是天下富者常得福，而贫者常得祸。善人不可为，而恶人可幸免。佛如有知，亦不应颠倒如此。” 浙江潘平格（用微，宁波慈溪县人）反理学，和北方颜李学派相同。“求仁复性”“笃志力行”。他认为，程朱陆王之学，杂糅佛老之术，歪曲儒家正统思想和学术，实则是朱子道、陆子禅。所谓理学末流更是一群自私自利、丧其良心的假儒。潘氏慨然以“径接孔孟，旁斥佛老”为己任，呼吁重新恢复周孔正学。[4]同时，张星曜与浙东学派相距不远。而浙东学派尤以史学经世为长。[5]张星曜的父亲亦以史学为主。

（3）史学研究与超儒易佛

[1] 张星曜：《天教明辨》，“自序”，页 4b－5b。
[2] 张星曜：《天教明辨》，“自序”，页 5b。
[3] 张星曜：《天教明辨》，“自序”，页 6a。
[4] 潘平格：《潘子求仁录辑要》卷一《辩清学脉》上。参见吕元骢、葛荣晋：《清代社会与实学》，香港：香港大学出版社，2000，页 89、113。
[5] 吕元骢、葛荣晋：《清代社会与实学》，页 118。

张星曜家学渊源颇为深厚，其父对史学深有研究，藏书甚多。张星曜在丰厚的历史藏书之下，开始与其门生编纂卷帙浩繁的《通鉴纪事本末补后编》50 卷。张星曜编撰此书的主要目的是让世人明白儒家与释道二氏之别。因此，从表面上看，张星曜是站在儒家卫道者的角度对释道二教展开批评，尤其反对三教合一、三教同源的说法。《补后编》之内容来自于各类史书（包括正史以及各种稗官野史）、文集等，张星曜及其编辑群体按照不同主题分类辑录。《补后编》共 50 卷、1 千余页；《天教明辨》共 2 册、2 千余页；《葵窗辨教录》200 余页。此类著作均可视作张星曜编纂的史学著作。

与刘凝类似，张星曜亦继承了徐光启以来的"合儒易佛"策略。张星曜在《辟妄辟条驳》、《补后编》等著作中对佛道教展开批评。《补后编》所采用的形式并非如杨廷筠《代疑篇》与《代疑续》那样从理论的角度批判佛教，而是通过列举史事的方法揭示佛老之危害，从而达到批判佛老之目的。作为史学家的张星曜更多采用的是史学方法即列举史事，而且张星曜都注明了来源及其出处。

《补后编》的很多按语都是在表明或总结佛老之害。张星曜在"按语"中对佛教的祈祷、咒语、诵经、禅定、天堂地狱、食素斋戒以及三教合一等诸多内容提出批评。张星曜还对受到佛老影响的儒家士大夫及其思想提出了批评，其中最主要的内容是心学。张星曜认为陆九渊的心学"流于禅"。[1]而王阳明的良知学说，则只是指"灵觉之用"而言，与孔孟相差甚远，与佛氏同，而与儒家异。[2]因此，张星曜认为"陆王之说，不可训也。"对于朱熹，张星曜在肯定其部分思想之时，亦有批评。

虽然张星曜的辟佛老是以维护儒家正统自居的，但是，一方面张星曜的儒家似乎又与宋明理学不类，甚至与古儒有所出入，如其对灵魂不灭的坚持等；另一方面，张星曜的儒家又掺入了天主教的内容，尤其是天主教的上帝论，如其在按语中时不时将上帝、天等解释为造物主等。

与刘凝类似，张星曜之所以辟佛老一个重要原因是认为儒家受佛老侵蚀之后已经不是真正儒家，辟佛老是将侵蚀儒家的佛老剔除出去，从而从表面上看，辟佛老即是维护儒家正统。但对于张星曜来说，如何回到真正儒家才是关键。

张星曜认为受洗入教即是回到真正儒家。张星曜在《天教明辨》、《天儒同异考》等著作中反复申论的内容，即受洗入教不是从夷教，相反，基督教才是真正的儒家，而俗儒（或当代儒家）因为受到佛道的侵蚀而不是真正的儒家。张星曜认为，"天教即儒教也"、[3]"惟天教与吾儒教之理合。"[4]

张星曜认为在佛教未入中国以前，"中国之人止知有天，有天之上帝，而圣贤辈出，风俗淳庞"，[5]"独是自尧、舜、禹、汤、文、武、周、孔以来，圣圣相传敬天之学"。[6]而佛教因"魏晋扰乱"，"乘机篡入"，而"创为邪说，惑世诬民"，"以至

[1] 张星曜：《补后编》卷二十七《陆象山》。
[2] 张星曜：《补后编》卷三十一《王阳明》。
[3] 张星曜：《天儒同异考・天教补儒》，页 60a。
[4] 张星曜：《天儒同异考・天教补儒》，页 61a。
[5] 张星曜：《天儒同异考・天教合儒》，"天教合儒序"，页 5b。
[6] 白晋："经书天学合辙引言"，《天儒同异考》，页 7b。

邪说横流，一入其中，大干天谴，永远沉沦矣。”“佛氏兴，伦理灭；达摩来，义理绝”，[1]“佛、老之害，甚于杨、墨。”[2]佛教之入，灭绝天帝 “所界之天伦，所赋之天性”，沦人伦于禽兽。[3]张星曜的目的在于恢复佛教入华以前之儒家，“何以救之，救之以本而已。”而“西国诸儒，惟知事天，与吾儒之理合，知所本也。”[4]

张星曜论述天主教与儒家有诸多相通之处，但“合儒”却带来了义理上之困境，因为合儒表明古代儒家已有天主教，儒者不必再信天主教。张星曜认为儒家并不“完备”，孔子之学有所欠缺，因此需要“超儒”之天主教。张星曜认为古代儒家经过佛道之破坏后，已经面目全非。而今天所谓之儒家，已非“真儒”，徒有虚名而已。造成此种境况的原因当归结至孔子本身。

张星曜认为天教补儒，在于儒家之欠缺。而儒家之所以“欠缺”，内因在于孔子之疏略；外因在于佛道之扰乱。而佛道之所以能够扰乱，根本原因还在于孔子之疏略。所以说，儒家之欠缺，根本原因在于孔子之疏略。而补儒之目的乃是让孔子之学完备，从而有益社会教化，即“补益王化”。

天教补儒与天教超儒之原因都在于孔子（儒家/教）之疏略，但其中却有些微的差别。天教补儒是因为儒家里也有类似的内容，但这些内容并不全面，或者并不能起到作用，而“天教”可以补正儒家。天教超儒则是因为儒家的有些内容完全不同于天教，而张星曜认为天教的主张要远远优于儒家。

虽然张星曜认为“天教”在诸多地方超越于儒家，即在一些方面区别于儒家，但是张星曜认为天主教与儒家并不冲突。张星曜并不认为儒家与天主教是“非此即彼”之关系，也不是在儒家与天主教之间进行抉择。因此，张星曜认为自己转向天主教，并非尽弃儒学，而学“西戎之教”。所以，他反复告诫读者“莫以予素从孔子，而疑改弦易辙也”。[5]

张星曜认为孔子有所“疏略”，所以当佛道侵蚀儒学之时，“孔子之徒，不能救也，以孔子无赏罚人、生人、死人之权故也。”而且导致“今之儒者悖孔子也”。正是因为如此，张星曜“方知天壤自有真理，儒教已备，而犹有未尽晰者，非得天教以益之不可。”孔子不言死后，“无赏罚人之权能，赏罚人生死者”，所以没有办法确保儒教不受“邪教”佛老侵入。张星曜认为孔子之儒即孔教，是人立之教，不可以与天教同日而语；今儒以为有孔子在其胸中，实际上是“阳儒阴佛之人”。因此，张星曜之“超儒”实际上认为天主教比孔教更加完备，是更加符合儒学原义的真正“儒教”。

结论

[1] 张星曜：《天儒同异考》，“天教合儒序”，页 5b。
[2] 白晋：“经书天学合辙引言”，《天儒同异考》，页 7b。
[3] 张星曜：《天儒同异考》，“天教合儒序”，页 5b。
[4] 张星曜：《天儒同异考》，“天教合儒序”，页 6a。
[5] 张星曜：《天儒同异考・天教超儒序》，页 69a。

透过上述的分析，我们可以简要比较刘凝、张星曜思想的同与异。作为明清第三代天主教徒，刘凝、张星曜二人分享了某些共同的思想资源，尤其是自徐光启以来儒家基督徒的“合儒易佛”策略。学者常此四字理解为“策略”，但对于刘凝、张星曜而言，却是实实在在的进入信仰之路径。刘、张二人均认为现实的儒家业已不同于原始儒家，其主要原因是秦火以及受到佛老之侵蚀，其返回原始儒家或真正儒家的办法也只能透过皈依天主教来完成。因此，刘凝认为天主教进入中国之后，儒家道统才被接续而没有中断；张星曜认为从天教不是从夷狄之教，而是从真正的儒教。二人虽然都继承了“合儒易佛”思想，但又些微差异。刘凝更加强调的是“复儒”，即恢复原始儒家以回到真儒；而张星曜则强调“超儒”，即超儒现实儒家以回到真正儒家。但无论是“复儒”还是“超儒”，其基本立场均是认为今儒不是真儒，其主要目的则是让天主教成为“复儒”或“超儒”之载体。二人的差异主要源自不同的学术旨趣，刘凝的学术兴趣在经学，而张星曜则是史学。刘凝对古文字、训诂有较深研究，其论述天主教可以“复儒”亦是从经学传承、文字训诂方面进行的；而张星曜的家学渊源是史学，其著作倾向于编纂历史资料，所编撰的著作内容庞杂，企图通过列举历史事实来辟佛老。

对于何为真正的儒学或儒家的问题，刘、张二人均认为今儒不是真儒，真儒是秦汉之前的孔孟之儒。至于其原因，刘凝认为是秦火以及字学不明所导致的；张星曜则认为是佛老侵蚀导致的。二人虽然主张返回原始的孔孟之儒，但又有不同。刘凝相信孔孟之儒核心在昭事之学，仍然尊重孔子之学；但张星曜则对孔子之“疏略”有所微词，即认为孔子是人而非天主，因而无法让后世儒学保持纯正不变且不受佛老侵蚀。刘、张二人对孔子的地位与角色有所判定，尤其是张星曜将孔子视作儒教的圣人，“中国自尧舜以来，集大成归之孔子”，但儒教不同于孔教，孔孟只是阐述昭事之学的圣人而已。刘、张思想中的儒教是基于人性（性教）、阐述昭事之学（敬天、事天）之教，与时人所谓儒教有所不同。刘、张的儒教是在天主教附会儒家而形成的“儒家一神论”基础上而形成的、带有普世色彩的宗教体系。在此前提下，刘、张二人均认为天学并非创自泰西；天主之名亦非来自泰西，而认为“天主之教，自古有之。”因此，刘、张二人的儒教既不同于中国传统的儒教，也完全同于西方天主教，可被视作清初儒释道之外的“第四教”。

概言之，清初儒家基督徒的思想世界最核心的问题是如何处理耶儒关系，其次是耶佛（老）关系。此二者是延续晚明以来儒家基督徒的问题意识，但对于清初儒家基督徒而言，处理耶儒关系尤为迫切。随着明清易代的完成、朱子学的重新被推崇，外来的西学西教应该处于何种位置、扮演何种角色，是儒家基督徒首先需要面对的难题。此外，随着礼仪之争的白热化，耶儒之间的罅隙越来越大，二者之间的分道扬镳势成定局。对于处于儒家-天主教之间的儒家基督徒而言，舍弃儒家身份似乎意味着不仅要抛弃现实的利益，而且还要在思想上将儒家与天主教进行区隔。刘凝反复强调天主教接续儒家道统、张星曜则在礼仪之争中维护传统儒家礼仪，似乎是在此种区隔之前所做的调和与尝试。

从清初思想史的角度来看，刘凝、张星曜似可代表了反思宋明以后儒学或儒家的“非主流”声音。在反思、打破与建立的过程中，刘凝、张星曜的声音或许不被主流思想家所注意或接纳，但反映了外来思想的进入如何改变儒家知识分子对传统思想的反

省与思考。刘凝、张星曜的思想自身即体现了外来的西学西教对清初儒学转型的深刻影响。

基督教信仰的进路和模式：“文化基督徒”现象研究

项秉光

摘要：自改革开放以来，中国的宗教政策开始趋于宽松，允许在文革中严厉禁止的各种宗教信仰，在一定程度上恢复其宗教活动。这一政策甚至引起了我国宗教研究的快速繁荣，尤其是其中的基督教研究。一些研究基督教的学者，被称为“文化基督徒”，并形成了一个独特的现象，在教界和学界都引起了巨大的争论。这些学者以独特的，不同于西方传统的信仰模式进入基督教研究，甚至是基督教信仰。在中国这一独特的文化处境，以及无神论这一独特的信仰背景之下，表现出自身独特的特征和走向。

关键词：文化基督徒 信仰传统 信仰进路 个体认信

一、前言

1949 年之后，中国的宗教信仰和宗教研究进入了一个特殊时期。在这个时期，尤其在文革，所有的宗教研究都停顿了，宗教信仰全面被打压，甚至官方宣布，宗教在中国已经成为历史。其中尤其是带有浓厚西方色彩基督教，更是被打压的重点对象。1950 年、1951 年，两年之间，外国在华的传教士和教牧人士全部离开中国。随后中国展开反帝爱国运动，对中国本国的基督教神职人员和学者进行清理。他们必须控诉外国传教士的侵略行为，彻底反思自己内心的思想，才得以在运动中过关，否者如倪柝声一些倾向于外国传教士、不愿意与执政党合作的教会人士，在运动中就被逮捕入狱，受到镇压。

这些镇压不断在知识分子中，也在农村全面的展开。教堂被收归国有，变成学堂，文革时停止办学后，又被当做仓库或者用来饲养生产队的动物。所有类型的宗教，在反帝反封建运动中，都受到了巨大的冲击，似乎宗教已经全面的消亡了。

在改革开放之后，执政党开始重新思考宗教政策，这种政策以著名的 1982 年 19 号文件为标志，表明政府从以意识形态为主的执政思维右转为经济发展的政策之后，

开始放宽属于意识形态领域的宗教政策，并允许人们在一定程度上保持宗教信仰。这种政策很快起到果效，尤其在学术界，更是立竿见影。但从基督教研究方面统计的出版物数量来看，1949 年到 1978 年，三十年间，只有 8 篇文章和两本书公开出版，而从 80 年代后期到 90 年代中，就有 2000 篇文章，200 多本书出版。[1]

这种研究热度催生出许多跨领域的基督教研究者，而这些学者中的许多人，对基督教产生了同情，或者甚至皈依了基督教。这些人被刘小枫先生称为“文化基督徒”，在世纪之交成为了海内外基督教教界和学界的热点。这些人作为知识分子，又自认为是基督徒，他们出于自己内心的阅读、思考和认信，同情和倾向于基督教。与普通基督徒不同的是，他们不参加教会活动，不在乎宗教仪式。他们在自己的思考之中，并不依据教会的使徒传统，而是更多的从他们本身的专业出发，尤其是将哲学思考和原有的本土宗教文化带入其基督教研究，形成新的神学观念。[2]

二、研究状况

自刘小枫先生重提“文化基督徒”这一概念之后，就有很多的人开始研究他们，尤其是作为汉语神学重镇的香港。香港基督教界和神学界从教会的立场，对大陆这些非教会性的“文化基督徒”，提出了一些自己的看法。1995 年，香港的罗秉祥先生在《时代论坛》上发文，将大陆的“文化基督徒”比做《圣经》中的亚波罗，并提出香港神学界需要去帮助和甚至纠正他们。[3]这种带有教会偏见的言论，很快触发了内地和香港文化学者以及神学工作者的激烈辩论，各方你来我往，不断的在香港《时代论坛》周报上发表文章，表达看法，最后这些文章被集结，由香港汉语基督教文化研究所在 1997 年出版。陈慎庆先生在其文章《内地与香港神学理念的差异——对‘文化基督徒’论辩的分析》一文中，详细的描述和列举了辩论的过程和各方的主要观点。

可以肯定的说，这两种关于基督教信仰的进路，都可以在基督教思想史上找到依据。教会性的基督教信仰自称继承使徒传统，并一直以正统自居。而个体性的基督教信仰也代不乏人，比如克尔凯郭尔，并且对教会性的信仰，有激烈的批评。本文的目的是考察何光沪先生的《Some Causes and Features of the ‘Christianity Upsurge’ among the Chinese Intellectuals》和陈村富先生的《‘文化基督徒’现

---

[1] 何光沪著：《月映万川——宗教、社会与人生》，中国社会科学出版社，2007 年，页 102。
[2] 陈村富著：《‘文化基督徒’现象的综览和反思》，载李秋零编《现代性、传统变迁与汉语神学》上，华东师范大学出版社，2010 年，页 187。
[3] 陈慎庆著：《内地和香港神学理念的差异》，载李秋零编《现代性、传统变迁与汉语神学》上，华东师范大学出版社，2010 年，页 214。

象的综览和反思》两篇文章，从外在社会和内在心灵两个角度，把握文化基督徒的形成原因、历史过程和社会组成。

三、文献分析

1、研究特点

本文所举的两篇文章，出自国内在这一领域的顶尖学者之手，他们分别各自的角度，分析了这一现象的形成原因。何光沪先生更多的是以思想的角度，分析了文化基督徒形成的原因，尤其是在中国社会的大背景之下，这一群体中的个体的历史心路历程、思想背景和信仰特征。除了历史思想原因这一纵向的分析之外，在《Some Causes and Features of the ‘Christianity Upsurge’ among the Chinese Intellectuals》一文中，何光沪先生还进行了同时代的不同类型基督教信仰者的横向比较，比较了居住于城市的文化基督徒和居住在农村的农民基督徒的差别。在这些比较之后，何光沪先生从历史和现实社会状况原因进行分析，得出了文化基督徒的信仰特征。

陈村富先生在其文章中，以综述性的研究方法,分析了文化基督徒人员构成的来源和组成，以及他们的历史状况、学科背景和研究成果，以全景素描的方式，描述了文化基督徒的整体构成和历史框架。在《‘文化基督徒’现象的综览和反思》一文中，陈村富先生将研究基督教的学者（陈先生称之为 SMSC）和文化基督徒（陈先生称之为 CC）进行了区分，意识到了两者的差异，并且提出了对两者的关系的看法。

两篇文章各有自己的侧重点，陈村富先生侧重于以详实完备的资料和社会科学的方法，准确细致的综览了这一宗教现象的全貌，这一综览涉及到历史——文化背景、群体构成及特点、历史地位。陈村富先生的文章是了解和把握这一现象的很全面的必读文章，也是进一步研究的基本基础文献。何光沪先生的文章，则更注重社会和个体思想的比较分析。事实上，何先生一直以来都被视为这一群体的代表人物之一，属于圈之中的人分析圈子中的事，本质上是一种自我分析和剖析。这样的身份使何光沪先生对于这一群体的思想把握，更加的敏锐和深刻，对于其形成的历史和社会原因感同身受，对于其特点更是有准确的认知。因此，在研究这一现象时，何光沪先生的文章是了解和把握这一群体中的人物的心路历程的重要参考。

2、研究成果

2.1 文化基督徒现象综览

陈村富先生在其文章中综览了文化基督徒现象的产生和发展，认为从其产生来说，这一现象的产生跟另外一个群体的出现息息相关。这一群体就是 20 世纪 80 年代，即执政党宗教政策放宽之后，在大陆文化界中产生的研究基督教的学者。这些研究人员一般来自其他学科，尤其是哲学学科，特别是来自大学合并之后的北大哲学系，还有一些原来的教会大学的学生，另外还有文革后研究所和大学的学生，最后还有海外的留学生。他们分为老中青三代，尤其是他所称为青年一代学者，很多人现今都成了各个人文领域的学术领头人。中国的宗教研究有两个高峰期，分别是 1987 年到 1988 年和 1992 年之后，这两个时间段跟中国的政治社会大环境紧密相关。青年一代的学者，就是在这个两个时期进入宗教研究，并且很快的成为宗教研究各个领域的主要力量。除了从出身和年龄两种区分之外，研究基督教的学者在研究特点上，还可以分为南北两派。南北两方都依据于自身的资源，北派重交流重思想研究，南派重地域研究。

这些基督教的研究者，在 80 年代之后，做出了许多的成绩。这些成绩首先是翻译和介绍国外基督教的经典著作和现代的研究成果，使得中国的基督教研究能够赶上世界的主流研究水平。这方面的工作成绩是最多的，也是最明显无论是对于大陆教会的神学思考，还是对大学及研究所的学术研究，都有很大的帮助。其次是中国基督教，尤其是传教士在中国的传教士，基督教在中国的传播史，并且在本土基督教历史研究的基础上，探讨汉语神学和思想研究的可能性。

陈村富先生认为这些基督教研究学者，是形成文化基督徒的基础，文化基督徒是研究基督教学者中的核心力量，这些学者在研究基督教的过程中，对基督教产生了同情甚至皈依。虽然并不是所有的基督教研究的学者都是文化基督徒，但是不能否认，越来越多的研究基督教的学者，成为了文化基督徒，或者是潜在的文化基督徒。这些特殊的基督教研究者，他们的信仰身份有时并不被海外或者港台的基督教界接受，而且与本土的基督教教会更像是处在两个世界，没有交集。但是他们这种独特的身份和认信方式，也说明的基督教信仰皈依的路径的丰富。

是什么促使这些基督教研究学者以基督教为自己的研究对象？他们是如何在自己的研究中走进基督教的？这些问题在以社会科学研究方法为主，以综览为目的的陈先生的文章中并没有涉及。而何光沪先生在其文章 Some Causes and Features of the ‘Christianity Upsurge’ among the Chinese Intellectuals 中，就尝试思考这些思想问题。

2.2 文化基督徒现象的思想分析

何光沪先生在其文章中，思考了 1949 年之后中国的社会历史状况对中国人精神世界的影响。中国这些知识分子被何先生分为两代人，老一代人在他们成长的岁月里，接受了无神论的共产主义和毛泽东思想的教育，还经历了各种政治运动。他们对基督教有极其深的负面印象，这与中国在近代史中的遭遇有关，也于他们所接受的教育有关。然而，当历史和社会的状况并非如主义所宣讲的那样发展的时候，其中的某些人感受到这种差异。当社会走到奔溃的边缘之时，原来的极权控制体系开始松动，首先开始从对人的心灵的严控中慢慢撤退。人们接触到更多的外面的世界，对基督教的评价也开始从负面批判到客观描述到同情理解。而年轻的一代没有经历过那么多的悲剧和灾难的岁月，他们经历了社会转型，并且感受到了这种转型期的震荡，他们的核心问题是社会的应该转到哪里去。社会的种种状况，国家的前途，还有个人的精神迷茫，是这一代知识分子的集体所需要面对的问题，而基督教作为一种精神力量，虽然缓慢但是适时的出现在他们面前。这种精神与原来他们所熟知的完全不同并因此给他们带来了新奇，并且吸引他们。

何光沪先生在书中比较了这种文化基督徒和农村基督教徒的差异。农村的基督教徒在知识分子看来，缺乏文化知识，眼界狭隘。还因为生活贫困和物资缺乏，因为医疗条件的匮乏，农村基督教往往在回应这些现实需求时，也变得狭隘和世俗。知识分子对基督教的追求，更多的关注是在精神的层面，他们思考一些更为深刻更为巨大的问题，包括自我的救赎，国家的命运，这使得他们所理解的基督教，他们所皈依的基督教，与农村的中国基督教完全不同。而且农村的基督徒更关注教会具体仪式的力量，通过这种仪式感和仪式所带来的力量感，能够使他们更好的感受信仰。同时，农村的基督教会，往往同时构成一张人际关系网，成为一种最基本的社会底层组织。在其中的交往和互助中，农村的基督徒感受到信仰的真实力量。这些模式全是知识分子基督徒所无法理解的，他们对于仪式毫不关心，他们在研究的时候，也往往是独立完成的。这使得他们无法接近信仰群里的生活，也没有对外在仪式所建立的神圣感有什么感触。何况他们在精神的世界里独自完成对基督教的理解，与农村基督教更多依靠人际关系网，在朋友亲戚之间传播信仰的方式完全不同，使得他们一开始就没有群体意识。因此文化基督徒没有教会观念，这也是海外基督教界批判的地方。

但文化基督徒的特征和优势体现在他们所具有的文化知识和社会位置，首先，他们更关心社会的精神状况，关心学术发展的趋势，这使得他们在社会之中有一定的发

言权，有更强的影响力，能够把握社会进而影响社会。这也从文化基督徒的被如此关注，以致引起激烈争论中就可以看出来。其次，他们有这更为开阔的眼界，更为丰富的想法，以及更理性的思考方式。他们的更强的文化让他们可以在基督教信仰中，研究和理解的更为深入，更容易与思想史中的基督教接轨，在宗教神学、教会历史和护教学等多种领域，都能够有超过他人的领悟。最后，他们在阅读、翻译、写作和思考中把握基督教，也同样在这样的层面来欣赏甚至皈依基督教。对他们来说，基督教是一种精神力量，是深刻的学问知识。他们的个体皈依之路，也使得他们保持在传统教会之外，无法融入有着种种规范和纪律要求的教会群体生活。

何光沪先生还认为，这些文化基督徒在某种程度上有这强烈的反传统特征，他们视基督教为国家和民族的拯救。他们将西方世界的成功，归之于基督教信仰，认为只有基督教信仰最终能够改变国家和社会。他们认为一个国家只有政治变革是不够的，还要求有人的精神的变革。他们继承了五四以来的对传统文化的激进倾向，认为西方民主是世界的最先进的政治模式，而西方民主的根源就是基督精神。这样，他们将个人的基督教信仰，与国家和社会的命运前途联系在一起。

四、基督教信仰的进路和模式分析

文化基督徒所引起的广泛关注和争论，在某种程度上是对基督教信仰的基本模式的不同观点造成的。罗秉祥先生将文化基督徒比作“亚波罗”，亚波罗的故事记载在《圣经》新约中，虽然他知识丰富，但是还是需要人将“上帝的道给他讲解更加详细”[1]。这样的称呼，本身就预设了文化基督徒在某种程度上的不足。这种不足，用梁家麟先生的观点来说，就是文化基督徒在从事神学研究时，没有遵循正统神学界的各种研究系统、方法和路向。其次， 在研究神学家时，只是关注思想本身，却不理会神学家背后的信仰群体和神学传统。[2]所谓的背后的信仰群体和神学传统，就是指教会和教会的传统认信。从这个意义上说，神学界的批评确实正确，文化基督徒确实如上面两篇文章所说，缺乏教会性。

然而大陆不像香港那样，基督教教会保持着稳定的传承，大陆的基督教几乎是浴火重生，很难对城市里的人们产生影响。香港神学界的批评，毋宁说严重的脱离了历史和现实的处境。而且究竟基督教的信仰，是否应该有一个统一的进路和模式也同样引人怀疑。梁家麟先生在同一篇文章中质疑说：“一个人从不上教会，不接纳传统基

[1] 《圣经·使徒行传》18 章 26 节。
[2] 陈慎庆著:《内地和香港神学理念的差异》，载李秋零编《现代性、传统变迁与汉语神学》上，华东师范大学出版社，2010 年，页 218-219。

督教信仰的任何观念与行为…（可否）便自称为‘基督徒’呢？”[1]从梁先生对基督徒三字刻意所使用的引号就可以看出，他的答案是否定的。他认为一个人的信仰，要从传统中继承下来，需要一种规范和正统的传承。

大陆的基督教学者显然不能接受这样的观点，深受五四激进思潮影响的大陆知识分子，尤其重视自由主义的基本精神，他们更重视的是克尔凯郭尔式的“个体”认信，更在乎的所谓与基督的直接相遇，这种理念更靠近马丁路德改教时的基本精神。马丁路德和克尔凯郭尔都是对教会的激烈的批评者，虽然中国的知识分子基督徒无需也没有庞大的建制教会可以批评，但是他们也继承了这种精神，正如博凡先生所言：“基督徒的身份只能在孤独个体与上帝直接面对的持续关系中确立，而不能在任何外在的组织形式中一劳永逸地确立。”[2]

可以说，他们的争论就是两种信仰模式的争论，这两种信仰模式的争论在新教改革之后，就一直存在于基督教内部。个体认信有更强的信仰经历，而教会模式有着更稳定的信仰传承，除了一些特殊时期，一般并不是必然对立。因此，它们的关系，取决于具体的实际，而非纯粹的理论问题。考虑到中国的现实，海外教会和神学界对文化基督徒现象的批评，就显得不合情理。对一个教会传统几乎已经不存在的地方，如何能够谈论是否需要在教会传统中认信？海外教会和神学界抱着一种救世主的心态，希望大陆的文化基督徒能够接入海外的信仰传统中去。但很遗憾的是，他们没有意识到，海外的传统并非大陆的传统，一个不在其中经历、感受、生存和领悟的信仰传承，不过同样也是一种有关信仰的知识而已，与文化基督徒从书本学习到的并无太大区别。数十年天翻地覆世所罕见的历史经历，使大陆知识分子的内在精神远远不同于大陆之外的世界。对这些大陆的知识分子基督徒而言，所谓两千年教会传统，即生硬又与己无关。他们更可能接近的，倒是另外一个相近的传统世界。

五、文化基督徒现象后续

相比于中国广大的农村地区的基督教徒，中国的知识分子对基督信仰的靠近和皈依的方式路线和特征，都截然不同，以致最后产生的宗教形态也差异巨大。中国农村的基督教的传统要比城市深厚，虽然几十年的无宗教化政策在很多程度上压制了宗教的声音需求，但这种被压制的宗教需求，就如被压制的弹簧，在压力减弱和消失之后，就会产生巨大的反弹，导致巨大的宗教人数的增长。这种现象在原有基督教传统的农

---

1 陈慎庆著：《内地和香港神学理念的差异》，载李秋零编《现代性、传统变迁与汉语神学》上，华东师范大学出版社，2010 年，页 225。

2 同上，页 225-226。

村地区尤其显著，在整个 80 年代十年间，中国基督徒的人数大概增长了 1000 万左右，但是主要增长点在农村。[1]但这种农村的基督教基本特征，是文化知识的缺乏。农民的文化知识的缺乏，使得农村的基督徒更多的是依据传统文化的资源来建立基督教教会，以传统儒释道的文化模式来思考基督教信仰。在这样的现实状况之下，基督教在民间的发展，慢慢的体现出许多民间宗教的特征。[2]

文化基督徒群体在经历了各自的精神激荡之后，在各自的人生历程中，在复杂的社会思想的冲击下，发生了不同的改变。有的转向自由主义，有的甚至转向新左派，还有的感受到个体信仰的弱点，开始渴望融入某种传统中。这种可以融入的传统，就是在中国农村一直不绝如缕基督教传承。农村基督教和文化基督徒的距离，因为不断加速的城市化运动和快速发展的交流技术而被不断拉近，彼此的交流日益增多。另外这种距离的拉近，使得两者原有的差异，意外的成了一种互补的优势。这种互补，不但对双方自身都有益处，并且还增进了感情，进一步拉近了彼此的距离。这种逐渐融合的发展趋势，使得文化基督徒的独特身份逐渐没有那么突出。用文化知识和某种信仰模式作为标准，来区分基督徒的身份特征，只是历史中的一个特殊现象。这种现象会逐渐淡化，并且不再能够引起巨大的争论。

[1] 梁家麟著:《改革开放以来的中国农村教会》，建道神学院，1999 年，页 112。
[2] 同上，页 428。

SINICIZATION OF CHRISTIANITY

G. Wright Doyle

Introduction: Contextualization and Indigenization

For more than two centuries, Chinese and Western Protestants have been trying to find ways to contextualize the Christian message in China. They have followed various approaches. Some prefer the "accommodationist" program of Matteo Ricci. Liberal Protestants followed this path in the twentieth century with the "Indigenous Theology" movement. Some evangelicals have recently also favored this way of making Christianity more acceptable to Chinese.

Recent proposals include those by "Jackson Wu," who argues that Chinese have no concept of sin and that we should therefore alter our presentation of the gospel to emphasize what the Bible says about shame, rather than focusing on guilt. Alexander Chow has proposed that we try to connect Eastern Orthodox views on "deification," apophatic theology, and free will with traditional Chinese concepts, rather than following what he terms a "Western" approach that emphasizes original sin. I have responded to these proposals elsewhere.[1]

Some make a distinction between "contextualization," which they take to mean making contact with cultural ideas, and "indigenization," which refers more to identifying with local political and social movements and supporting these in the name of Christ.

But first, we must emphasize that Christianity in China has already been "sinicized." Christians in China, especially Protestants, have been free of foreign control since 1950. Protestant churches, both registered and unregistered, are led by Chinese Christians. They read the Bible in Chinese, preach and teach in Chinese, and sing songs in Chinese. Many of the most popular songs were composed recently by Chinese Christians.

---

[1] See on Chow, see http://www.globalchinacenter.org/analysis/reviews/theosis-sinochristian-theology-and-the-second-chinese-enlightenment-heaven-and-humanity-in-unity.php; and http://www.globalchinacenter.org/analysis/christianity-in-china/theosis-sinochristian-theology-and-the-second-chinese-enlightenment-part-ii.php. On Wu see http://www.globalchinacenter.org/analysis/reviews/saving-gods-face-a-chinese-contextualization-of-salvation-through-honor-and-shame.php and http://www.globalchinacenter.org/analysis/reviews/weaknesses-in-general-wu-makes.php

For more than two hundred years, Protestant Christians have taken the lead in spreading the gospel to their neighbors. They have built their own traditions and have a rich history of faithful witness to Christ, including countless martyrs, since the earliest days of Protestantism in China. Today, Chinese theologians are publishing world-class commentaries on the Bible and writing books on theology, apologetics, and daily Christian living. For example, 吳道宗. a theology professor in Taiwan, has written a systematic theology and a book on apologetics: 深知所信(systematic theology), 信仰初探 (apologetics), and has contributed commentaries to two series published in Hong Kong: 天道書樓, and 基道出版社.

Furthermore, Chinese Protestants are patriotic. They submit to the laws of China and seek to serve the needs of the people. Even the vast majority of unregistered churches, which the government suspects of being rebellious, have almost no interest in politics; they only seek to serve Christ and spread the message of salvation through faith in Christ.[1]

Still, most Chinese Christians agree that more has to be done to make Protestant Christianity in China even more "Chinese" in thought, message, church life, and concrete expression in society.

In the rest of this article, I shall try to do two things: 1. Look at a few examples of "contextualization" and of the political and cultural "indigenization" in the past, and 2. Propose principles which I think will help us avoid errors made in the past, and take steps to move forward in a construction fashion.

A. Lessons from the past

1. "Contextualization"[2]

[1] For convincing evidence of the non-political stance of China's unregistered Protestants, see Timothy Garner Conkling, *Mobilized Merchants-Patriotic Martyrs: China's House-Church Protestants and the {Politics of Cooperative Resistance*, 2013. For the social service activities of Chinese Protestants, including those in unregistered churches, see Brent Fulton, China's Urban Christians (Eugene, OR: Pickwick Publicaitons, 2015); Paul Golf, with Pastor Lee, The Coming Chinese Church: How Rising Faith in China Is Spilling Over Its Boundaries (Grand Rapids, MI: Monarch Books, 2013); Carston T. Vala, Huang Jianbo and Jesse Sun, "Protestantism, community service and evangelism in contemporary China." International Journal for the Study of the Christian Church. (Volume 15, Number 4, December 2015} 305-319.

[2] More information on most of the "contextualizing" programs discussed below can be found in such works as Colin Brown, *Philosophy & The Christian Faith* (Downers Grove, IL: InterVarsity Press, 1968); John Frame, *A History of Western Philosophy and Theology* (Phillipsburg, NJ: P&R Publishing, 2015); Roger E. Olson, *The Story of Christian Theology* (Downers Grove, IL: InterVarsity Press, 1999; Stanley J. Grenz & Roger Olson, *20th-Cnetury Theology* (Downers Grove, IL: Inter-Varsity Press, 1992. Readers should be aware, however, the Olson and Grenz are highly inaccurate and very unreliable when evaluating theologians who believe in God's sovereignty, such as Augustine, Luther, Zwingli, Calvin, and especially Carl F. H. Henry. See G. Wright Doyle, *Carl Henry: Theologian for All Seasons* (Eugene, OR: Pickwick Publications, 2013).

Gnosticism: Under the influence of Platonism, Gnostic "Christians" denied the reality of the Incarnation, so they taught that the Word of God did not become flesh, and that Jesus only "appeared" to die. Also, because the immaterial "One" could not have direct contact with the material world, they posited a series of "emanations" from God to man.

Arianism: Likewise influenced by Platonism, Arians denied the possibility of the Incarnation of God, and taught that Jesus was a second-tier "God," not fully equal with the Father.

Ambrose: In his *On the Duties of Ministers*, Ambrose framed the entire structure of his book on the four cardinal virtues of Stoicism, as applied to government officials in Cicero's *De Officiis*, rather than on Scriptural ethical categories (such as love for God and neighbor, the Ten Commandments, the fruit of the Spirit, etc.). The result was a skewed system of ethics for Christian leaders.

"Nestorians": The first Christian missionaries to China were from the Syrian Church. Though this subject is debated, most authorities agree that the Church of the East missionaries in China used so much Buddhist and Daoist terminology in their explanation of the gospel that the result was a very confusing mixture of Christianity and paganism.[1]

Medieval Roman Catholicism: Roman government, popular religion, Neo-Platonism, and Aristotle were mixed with Christianity to form a hybrid religion that (1) built a church hierarchy patterned after the Roman imperial government; (2)c o-opted local popular religious "gods," calling them "saints," using their shrines for worship, and creating new "saints," especially Mary.;[2] (3) took Neo-Platonic mysticism and Aristotelian epistemology and categories and merged them with biblical religion to create a syncretistic mix.

Matteo Ricci: Often lauded as a creative innovator who attempted to reach Chinese literati by emphasizing similarities between Confucianism and Christianity, Ricci was in his own time criticized for muting distinctive Christian doctrines and maximizing alleged correspondences between his interpretation of Ruism and some aspects of the Christian

[1] For extended discussions, see Lit-sen Chang, Critique of Indigenous Theology, in G. Wright Doyle, *Wise Man from the East: Lit-sen Chang*. (Eugene, OR: Pickwick Publications, 2013) 365-38;Jean-Pierre Charbonnier, *Christians in China: A.D. 600 to 2000*.(San Francisco, CA: Ignatius Press, 2002) 22-67; Ralph R. Covell, Confucius, the Buddha, and Christ: A History of the Gospel in Chinese (Maryknoll, NT: Orbis Books, 1986) 24-35; Samuel H. Moffett, *A History of Christianity in Asia. Volume I: Beginnings to 1500*. Maryknoll, NY: Orbis Books, 1998) 305-313.

[2] For the pagan origin of Mary as "Mother of God," see Stephen Benko, "*The Virgin Goddess": Studies in the Pagan Christian Roots of Mariology* (Leiden: E.J. Brill, 1993).

faith.[1]

In the early part of the nineteenth century, American-style Arminianism rejected the sovereignty of God as a relic of monarchical government and replaced it with the more “democratic” ideas of the autonomy of the individual and his supposed “freedom of the will.” Later in the century, Friederich Schleiermacher, under the influence of Romanticism, replaced objective biblical truth with subjective personal feelings of dependence upon God. Generally considered the “father of liberalism,” he moved the focus of theology from the Scriptures to the individual and society.

Towards the turn of the twentieth century, fueled by Enlightenment rationalism, Darwinism, skeptical historical criticism, and Romanticism, theological liberalism gained ascendancy. Starting with anti-supernaturalistic presuppositions, liberals accepted Darwin’s theory about origin and the so-called “findings” of the skeptical historical criticism of ancient texts, and rejected biblical doctrines of creation, inspiration of Scripture, the Incarnation, Resurrection, and the need to be born again.

Shortly thereafter, and into the middle of the twentieth century, “Indigenous Theology” in China tried to synthesize liberal theology, Confucianism, Buddhism, Daoism, and Marxism. Its proponents rejected the unique authority of the Bible and the unique role of Israel in God’s plan of salvation; denied the doctrine of original sin and the need for repentance and regeneration through faith in Christ; used terminology and categories from traditional Chinese religions, including Confucianism; and emphasized self-improvement and social reform, or revolution by violence. The more conservative among them also accepted ancestor worship.

In Europe, Karl Barth reacted strongly against man-centered liberal theology, but, heavily influenced by Existentialism, and conceding the negative results of skeptical biblical criticism, downplayed objective biblical revelation, emphasizing instead our subjective response to the Bible.[2]

---

[1] See Roman Catholic rejection of his accommodationist approach, see Liam Matthew Brockey, The Visitor: Andre Palmeiro and the Jesuits in Asia. (Cambridge, MA: The Belknap Press of Harvard University Press, 2014)275-325. Some Protestants, such as W.A.P. Martin and Timothy Richard, lauded Ricci’s approach, but the overwhelming majority saw it as an unnecessary and over-risky compromise. For the debate, see A.J. Broomhall, *It is Not Death to Die!*, Book Seven in *Hudson Taylor & China’s Open Century*. (London: Hodder & Stoughton, 1989) 138-143, 522-525.

[2] For extensive interaction with the thought of Karl Barth, see Carl F. H. Henry, *God, Revelation, and Authority*. Six Volumes. (Waco: TX: Word Books, 1976-1983). An abridgment of the Chinese translation o Volumes 1-4 in

After he gained absolute power in Germany, Adolf Hitler ordered the churches to support Nazism, which was a pagan ideology. Most did, but the Confessing Churches wrote the Barmen Declaration, saying that they would not serve any god but the God of the Bible.

Throughout the first half of the twentieth century, French Jesuit Teilhard de Chardin accepted Darwinian evolutionism as a fact and made it the core of a pantheistic theology that was first condemned, and then approved of, by Roman Catholic authorities.[1]

Liberation Theology: Starting with Marxist social critique, it turned biblical salvation from deliverance from sin to deliverance from political and economic oppression, even using violent revolution if necessary.

Psychological counseling: Starting with secular psychology, it replaced biblical categories about man, especially our sinfulness, and replaced them with psychological categories, such as alienation, lack of self-esteem, etc.

Prosperity message: Assuming the legitimacy of the "American dream" of personal peace and affluence, with worldly happiness as the goal for each individual, prosperity teaching ignores biblical passages about sin, repentance, the Cross, spiritual blessings now and our hope of a new heaven and a new earth after Christ returns.

Black theology: Marxism, racism are mixed together to attack whites and to promote radical social change, through violence if necessary.

Feminist theology: Starting with the assumption that male authority is by definition oppressive, it rejected biblical doctrines of God as Father and King, and changed God into a mother-goddess.

2. "Indigenization"

When Constantine declared Christianity to be a legal religion of the Roman Empires and then later made it the official state religion, the policy of the state changed from persecution to promotion. Over the centuries, two models of church-state relations emerged. In the

---

Chinese is available from Campus Press, Taiwan.

[1] For the increasing realization that Darwinian evolutionism lacks scientific basis, see Michael Denton, *Evolution A Theory in Crisis* (Bethesda, MD: Adler & Adler, 1985); Philip E. Johnson, *Darwin on Trial*, Second Edition (Downers Grove, IL: InterVarsity Press, 2010); Jonathan Wells, *Icons of Evolution: Science or Myth?* (Washington, D.C.: Regnery Publishing, 2000); Kurt Wise, *Faith, Form and Time* (Nashville, TN: B&H Books, 2002).

Byzantine Empire and later Russia, what came to be known as “Caesaro-papism” emerged. That is, Caesar rules the church, and the church supports that state as its willing puppet. That condition obtains in Russia today.

In the western part of the Roman Empire, and then in Western Europe generally, under the leadership of Ambrose, Gregory the Great, and subsequent popes, church and state were separate. Often, the church tried to rule the state through moral suasion and sometimes even political and military power. Where relations were peaceful, however, the state used the church to support is policies and maintain order, and the church used the state to uphold its privileged position. That was the case in all Roman Catholic countries until recently.

As Samuel Huntington said somewhere, ”In the West, [influenced by the Bible], God and Caesar are separate. In Eastern Orthodox Christianity, God is Caesar's junior partner.”[1]

After the Reformation, the magisterial Protestant (i.e., Lutheran and Calvinistic) reformers, as well as the Anglican Church, continued the custom of each state having only one established church, which almost always supported the power and policies of the prince. That is, the state supports the church and the church supports the state.

The usually cordial connection between church and state in Western Europe suffered a great challenge when Hitler made National Socialism the ruling ideology of Germany and required that church leaders approve of this ideology, which insisted upon a race-based definition of German identity and the elimination of the Jews. Most German Protestants who signed the Barmen Declaration in protest were imprisoned, exiled, or killed.

The American Revolution brought about a new paradigm: Separation of church and state. That is, church and state were organizationally disconnected, and there was no established church, though the state generally favored Protestantism, and almost all Christians backed the policies of the government. Now, the central government has begun actively to oppose biblical Christianity and has passed laws and initiated policies meant to exclude all religious influence (except that of Islam!) from public life. Persecution of evangelical Protestants and conservative Roman Catholics now looms as a distinct possibility, on the grounds that they do not support the national policy of abortion on demand and

[1] Samuel Huntington, *The Clash of Civilizations and the Remaking of World*. (New York: Simon & Shuster, 2011). I could not find the page reference.

imposition of lesbian-gay-bisexual-transgender demands upon all citizens.

Curiously, however, this will be done with the support of the liberal wing of Christianity in the United Sates. My book, *Christianity in America: Triumph and Tragedy*, traces the story of how American Christians have sought to use power to influence politics, but instead were used by the politicians to further their own ends.[1] For example, American Christians supported every war that their country has waged. Have all those wars been justified, or has the church been deceived by government propaganda?

Liberation theology offers yet another model: Inspired by Marxist ideology, it leads the church to opposes the state or, if the state becomes socialist or otherwise advances the political agenda of the church, the church supports the state's policies. This is the model of the Presbyterian Church of Taiwan, which formerly fueled the opposition to the Guomingdang and now fully supports the Democratic Progressive Party.

Evaluation

Generally, all these arrangements, except for separation of church and state, have hurt both the church and society.

The church has lost its independence to serve God first. People with the wrong motives – to gain power and influence – have risen to leadership. The church has lost its prophetic role in society.

Society has lost the distinctive "salt and light" presence of a body of people who are different in good and important ways; who hold to absolute truth and refuse to hate all that society tells them to hate; and who are loving, but who refuse to compromise with evil.

The church has lost its connection with the world-wide church by adopting a theology that is limited to its own time and culture.

The church has lost its distinctive message of salvation from sin through faith in Jesus alone and through following him alone.

The church has gotten tangled up in the worldly struggle for power, prestige, and property, rather than the love of God and of his kingdom.

[1] G. Wright Doyle, *Christianity in America: Triumph and Tragedy* (Eugene, OR: Wipf & Stock, 2013).

Eventually, the church loses its spiritual vitality and dies. This has always happened to state-sponsored religious groups, and to those that imitate and follow the prevailing cultural and social concepts and values rather than adhering to the Scriptures. We see this in Europe's empty cathedrals and in the dying liberal denominations in America.

Specifically, all attempts either to "contextualize" the gospel or to make it appear culturally "indigenous," create a hybrid religion that more or less departs from the biblical message. At best, these attempts, as exemplified, for example, in the effort by Wu to change the focus of the message from forgiveness of sins to deliverance from shame, and of Chow to change the focus from deliverance from original sin to unification of heaven and earth, begin with the local culture, and read the Scriptures or theology in that light, rather than beginning with Scripture, and critiquing culture through the lens of Scripture. Much of their cultural analysis may be correct, and much of their theology and exegesis may be faithful to Scripture, but the whole project is flawed and weakened by making culture, not Scripture, the primary lens for reading the Bible and constructing theology.

The 16th-century Reformers, including Luther, Calvin, and the English Reformers, tired to remove all pagan religious and philosophical elements from Christianity and build a theology based only upon careful exegesis of the Bible. They have been followed by hundreds of evangelical theologians since then.

In the 20th century, Lit-sen Chang (Zhang Lisheng) penned an incisive critique of this movement, *Critique of Indigenous Theology*, showing how it continues the failed tradition of all similar attempts to "indigenize" or "contextualize" Christianity by merging it with alien systems of thought. For an English translation, see *Wise Man from the East: Lit-sen Chan (Zhang Lisheng)*.[1] He places Indigenous Theology within the context of much of modern non-evangelical theology and explains why it necessarily distorts the true message of the Bible.

Carl F.H. Henry critically examined almost the entire sweep of Western philosophy and theology and pointed out how a failure to begin with biblical assumptions, categories, and explicit statements leads to fatal compromise with non-biblical philosophical and religious ideas and a distortion of the gospel. In his six-volume *God, Revelation, and Authority*, he offers a positive statement of orthodox Christian teaching and contrasts it with deviant

[1] Lit-sen Chang (Zhang Lisheng), *Critique of Indigenous Theology*, in G. Wright Doyle, editor and translator, *Wise Man from the East: Lit-sen Chang (Zhang Lisheng)*. (Eugene, Oregon: Pickwick Publications, 2013) ix-xxx, 1-172. See also Zhang's *Critique of humanism,* translated by Samuel Ling, in the same volume, 173-230.

systems or defective attempts to meld philosophy with the Bible. Henry demonstrates that even otherwise orthodox theologians like Barth and many modern evangelicals, influenced by Existentialism, fail to preserve vital elements of scriptural teaching .[1]

B. Proposals for the future

1. We must begin with the Scriptures as our unique and ultimate authority in all matters of faith and practice.

Unique: The Bible alone is the inspired Word of God in written form. All other human writings are products of human experience, reason, and intuition.

Universal: The Bible speaks to all cultures with equal authority and relevance.

No culture, not even Chinese culture, and no political ideology, can provide the fundamental authority for Christians.

2. We must reject the idea that any culture or any political situation is the starting point or material for theology.

Theology must come from the Bible alone, with due regard for the traditions of the past 2,000 years.

Theology should derive from the Bible, not from any cultural traditions or concepts.

We should use the Bible to evaluate our culture. This will involve affirming some traditional ideas; rejecting others; and modifying many that we can affirm.

3. We must use proper methods to interpret the Bible.

The Bible is sufficiently clear in all important matters, if it is read according to normal rules of interpretation.

We should use the best possible rules of interpretation to understand the Bible,

[1] The first four volumes of *God, Revelation, and Authority* have been published in Chinese by China Evangelical Seminary; an abridged version edited by G. Wright Doyle is available from Campus Press in Taiwan. For an introduction to God, Revelation, and Authority, see G. Wright Doyle, *Carl Henry: Theologian for All Season*. Eugene, Oregon: Pickwick Publications, 2010. Bob E. Paterson, Carl F.H. Henry (Waco, Texas: Word Books, 1983) offers a concise summary of *God, Revelation, and Authority*, though his last chapter, "Carl Henry and His Critics," is very unsatisfactory.

starting with that text rather than with our cultural or socio-political context.

We must not assume that cultural "blinders" make it impossible for us to understand the Bible.

4. We must remain within the boundaries of the Christian faith as it has been believed around the world and throughout the centuries.

We cannot leave the essentials of Christianity and still be called "Christian."

To be Christian, Chinese theology must affirm the doctrines expressed in the historic creeds of the universal church.

5. We must start with God, and with our relationship with God

The main "problem" is that we are alienated from God, and must be reconciled to him through faith in Christ.

The main goal in life is to know God, serve God, glorify God, rely on God, find "Life" in God, imitate God, and live with God forever.

The main problems are not financial need, illness, injustice, corruption, lack of national ecognition, but the sins in our heart that cause us not to love God or other people.

Our goals in life should not be primarily to gain success, money, fame, position, power, or even the approval of our parents, but to know and serve God.

6. We must see this world as important, but not final.

Therefore, we must obey God's commands to love our neighbors as ourselves, but not imagine that anyone or any government can build the kingdom of God on earth.

7. We must understand our cultural heritage and our current situation.

Christians, to love their neighbors and to speak meaningfully to them, must be students of their culture and of their society.

In all his works, Lit-sen Chang (Zhang Lisheng) urged that Christians use the Bible both to evaluate Chinese religions and philosophy and to address political, economic, and

social conditions from a biblical point of view. His book, *Asia's Religions: Christianity's Momentous Encounter with Paganism*, he illustrates how he applied this principle to the religions of China.[1] He devotes two chapters each to Confucianism, Daoism, Buddhism, and Zen. In the first chapter, he analyzes the belief system from a Christian point of view; in the second, he critiques each system in the light of the Bible. Since Chang had been a careful student and follower of each of these traditional teachings before he became a Christian, he speaks with intimate knowledge and profound insight .

In *Zen-Existentialism: The Spiritual Decline of the West*, Chang combines a critique of Zen Buddhism with an analysis of Existentialism to explain how both deeply influenced Western philosophy and theology in the twentieth century.[2]

For more about Lit-sen Chang, go to https://chinainstitute.squarespace.com/lit-sen-chang.

8. We must communicate the gospel in terms that people understand, without changing the meaning of the Bible.

Rather than trying to merge the Christian faith with other faiths or philosophies, we can take advantage of "points of contact" in culture and in society, and address those with a biblical evaluation as well as a Christian proposal for "solving" both intellectual and practical problems for individuals, families, churches, and entire societies.

For example: We should define "sin" to include any thought, word or action that does not reflect the will of God as revealed in the Bible, not just "arson and murder." Define "god" (shen) as the Creator, Preserver, Savior, and Judge of all mankind, not a "deity" whom we can use for our own ends. The proper way to translate the biblical word "god" to refer to Yahweh has been a matter of long and intense controversy. A case for using "Shen" is made in a paper by me.[3]

We may use the ideas of "yin and yang" to understand some aspects of the Bible, but we must also note that the Bible speaks of only one God, in three persons, and that there

[1] Lit-sen Chang, *Asia's Religions: Christianity's Momentous Encounter with Paganism*. Edited by Samuel Ling. Philipsburg, NJ: P&R Publishing, 1999.
[2] Lit-sen Chang, *Zen- Existentialism: The Spiritual Decline of the West*. Reprinted by Eugene, Oregon: Wipf and Stock, 2010. Originally published by Presbyterian and Reformed Publishing Company, 1960.
[3] See G. Wright Doyle, "Problems in Translating the Bible into Chinese: Names for God," at http://www.globalchinacenter.org/analysis/christianity-in-china/problems-in-translating-the-bible-into-chinese-the-names-for-god.php

are absolute standards of truth and falsehood, right and wrong.

In my book, *Reaching Chinese Worldwide*, I offer some preliminary suggestions for taking advantage of "points of contact" in culture and society to communicate the gospel effectively to Chinese people.[1] These points of contact include the "pressure points" in society that make people aware of their weakness and needs, such as marital conflict; the concept of filial piety; shame; the role of Christianity in American society; Confucian ideas of virtue; Buddhist concepts of virtue and of heaven and hell; and the "Dao" of the *Dao De Jing*.

In my book, 孔子與耶穌--論語 V.S.聖經約翰福音(Confucius and Christ), I compare and contrast the teaching and examples of Confucius and Jesus on the subject of the "ideal man." Using Paul's categories of self-control, justice, and godliness, I try to point out both similarities and differences between Confucius and Christ, and conclude that Confucius was a great sage, but Christ is the only Savior.

A similar comparison and contrast of the Dao of the *Dao De Jing* and the Logos of the Bible can be found in my book with that title at www.reachingchineseworldwide.org/books/

9. We must demonstrate care for current needs in society, and show how the Bible speaks to these needs as well as we can. For example: We should treat lower-class people and manual laborers with respect; care for the elderly, the migrant workers and their children, battered women, neglected children.

10. We must live lives that reflect the love and truth of Christ.

As individuals, and in the family, in the church, and at work, Christians should act as "salt and light" in every domain of life.[2]

11. We must use appropriate forms of architecture and music to communicate the gospel. For example: Avoid church buildings that look like Gothic cathedrals. Use homes instead.

12. We must observe common social norms of courtesy and communication whenever these do not conflict with the Bible. For example: Calling people "Uncle" and "Auntie" in the

---

[1] See G. Wright Doyle, *Reaching Chinese Worldwide*. (Durham, NC: LightMessages, 2013), 101-139.

[2] For examples of how Chinese Christians have contributed to society, see Carol Lee Hamrin, editor, with Stacey Bieler, *Salt & Light: Lives of Faith that Shaped Modern Chin. a* Three Volumes (Eugene, OR: Pickwick Publications, 2009-2010). Two volumes have been published in Chinese.

church, and showing respect for elders. BUT we must also call on parents to treat their children with respect and honor, and not lord it over them or discourage them with constant nagging or over-control. We can affirm that the husband is the head of his wife, but we must also teach husbands to lead their wives with self-sacrificing love. We can affirm the traditional Chinese emphasis upon serving the needs of the larger group, but we must also affirm the inherent worth of every individual and his responsibility to serve God, even if others disapprove.

13. We must respect all in authority, pray for them, and submit to them in all things that do not require us to disobey God.

G. Wright Doyle

Director, Global China Center

Adjunct Professor, Institute of Global Studies, Shanghai University

会议通讯

Academic Reports

回顾与展望：基督教与近代中国教育学术研讨会综述

肖清和、黄娜娜

2016 年 10 月 28-30 日，由美国洛杉矶“基督教与中国研究中心”、美国《中国基督教研究》与上海大学“宗教与中国社会研究中心”联合举办的“基督教与近代中国教育”学术研讨会在上海大学乐乎新楼顺利召开。华中师范大学党委书记、博士生导师马敏教授作主旨发言，报告中他就教会大学研究的兴起和概况进行了整体把握，分段回顾了教会大学史研究的阶段性成果，指出了此方面议题的最新的研究趋势，强调要打破现代史和当代史的界限，从教育发展和人才培养内在规律的高度，重新审视教会大学的历史对当今中国高等教育发展的启示，客观全面看待教会大学正反两面的经验教训，汲取教会大学的办学经验，切实推进中国高等教育的现代化进程。会议共收到论文 40 多篇，主要围绕教会学校与相关非教会学校研究、教会大学的中国化、教会女子大学、基督教对中国教育的影响以及基督教与近代中国等议题展开发言，与会者就文章的有关问题进行了深入的探讨。

一、基督教教会学校与相关非教会学校的研究

香港中文大学崇基学院吴梓明教授,从章开沅教授的历史教育、南京师范大学的道德教育以及北京大学的宗教研究及博雅教育等三个方面检视了过去三十年来中国教会大学史研究的发展历程及对近代中国教育的影响关系，认为在中国的大学教育在与世界和历史潮流的接轨中，必须在现代化教育传统中寻回可为中国教育的现代化进程和促进中西文化交流产生的积极因素。

澳门大学社会学系郝志东教授，探讨了澳门的教会大学的历史，从办学宗旨和澳门政治与社会的参与程度等方面窥测教会中学与非教会学校的不同，考察了现今红、绿、蓝底的学校的基本情况和对社会发展的影响，最后指出澳门教会学校的发展和澳门教育的多元，并未危害澳门社会的稳定，相反成为保证社会稳定与进步的源泉。

中山大学资讯管理学院周旖副教授，从图书馆藏书的独特视角，辅以一手档案等新挖掘的史料，通过梳理和分析图书馆的馆藏政策、特色藏书及来源等问题，反观岭南大学的办学理念、教学方针和学术研究，对于藏书视野下的教育与学术研究的剖析，给予了我们从侧面窥见岭南大学与基督教教育理念在中西文化交流碰撞、发展变化的视角。

西南大学教育学部的谢长法教授，以内迁至华西坝而出现的教会五大学：金陵大学、金陵女子大学文理学院、齐鲁大学、燕京大学和华西协和大学为着眼点，以其联合办学的措施为主轴线，探讨了在战时恶劣的环境之下五大学资源设备共享、自由选课、开展多种形式的学术交流的联合教学举措，阐述了华西坝教会五大学的互助合作精神的联合办学在课程、新的科系和研究机构的开设以及新的学术成果的取得等方面的成效。

济南社会科学院经济研究所所长王征研究员，首先结合当今实际情况，着重强调了齐鲁大学的历史地位，从学校的创建缘起入手，论述了学校中国化的过程，详细讲述了齐鲁大学在推动中国教育的现代化、提供科研水平以及培养人才的突出贡献，主要是以齐鲁大学的历史来考察教会大学在中国的盛衰。

西安外国语大学王硕丰博士，在爬梳基督新教进入陕西的历史后，利用查阅的大量历史档案和文史资料，首次汇总出十九世纪末至 20 世纪初叶基督教在陕西开办的所有学校，并以西安第一所西式学堂为例，考察了陕西早期基督教学校的教育理念和对陕西近代教育的影响。

上海交通大学任轶博士，以震旦大学医学院为研究对象，依据法国里昂市立图书馆的震旦大学校刊和医学院简报，结合上海市档案馆的法租界公董局卫生处文件档案，将医学传播与政治、经济、宗教问题相连结，分析了在中国现代知识的生产和再生产中，法国知识体系的传播路径和文化意义，凸显了医疗知识背后的现代知识运作和政治文化权利的纠缠、互动。

河南科技大学高等教育研究所崔军伟副教授，根据福建协和大学农学院创建的《协大农报》等历史资料，对抗战背景下协大农学院扎根闽北邵武县，克服诸多困难，不断发展壮大的历史作了探讨，论及了农学系的扩充和教学工作的开展，介绍了农学院的农业生产和社会服务工作。

南开大学历史学院侯杰教授从张伯苓和张彭春张氏兄弟与天津基督教青年会的关联入手，经由基督信仰和张氏兄弟教育理念和实践融合的阐述，考察了基督徒张氏兄弟教育思想和教育实践活动在以南开学校为代表的非教会学校创建过程中展现的中国教育现代化的诸多面向。

周恩来邓颖超纪念馆刘文欣馆员，从基督教青年会对南开学校的早期经济支持，张伯苓德育、智育、体育、群育教育理念以及周恩来与基督教青年会的关系等方面展开探讨，重点展现早期基督教青年会对近代中国教育的影响，青年会不仅促进了南开早期教育的发展，而且对近代中国教育和革命都有着积极的推动作用。

华中师范大学赵子柳先生，以华中大学创始人韦卓民为讲述对象，作为韦卓民的后人，重点探讨了关于韦卓民先生的研究资料，韦卓民先生是华中师范大学前身之——华中大学的创立者，他学贯中西，博古通今，也是杰出的教育家，其执掌校政 22 年，通过一系列改革和治校措施，使得华中大学逐渐发展成海内外享有盛誉的名校，他的教育理念、治校方略，值得今人重视和关注，尤其是高校教育管理工作者借鉴学习。

华东师范大学中文系凤媛副教授，以予且为考察对象，通过对 20 年代前半期圣约翰大学两大校刊《约翰声》和《约翰年刊》中文部的梳理，揭露了弥漫在校园内的新旧杂糅文化气氛，认为予且是新的、较为激进的代表，他对文学的积极投入也反映了圣约翰大学的开放和求新趋势，也促使 40 年代“新市民小说家”予且的诞生。

大连外国语大学的薛媛元博士，从中国新诗为出发点，分析教会学校对新诗基督性的生成，教会学校的礼拜程序、课程设置、刊物出版、社团交流等特有的宗教教育为诗人的作品注入基督教元素，基督性随着学校教育的潜移默化成为其精神气质中的印记。

上海市徐汇区文化局张晓依助理馆员，介绍了徐汇中学“崇思楼”设计者叶肇昌的个人情况以及在土山湾孤儿院创立的乐队缘由，探讨了土山湾乐队的变迁流转，分析了土山湾乐队对于现代音乐教育的意义，认为是历史的原因使得土山湾的孤儿们成为了最早接触西洋乐器的“幸运儿”。

清华大学建筑学院刘亦师博士，从建筑史的研究视角论述了孔祥熙创立的铭贤学校的创建背景和发展沿革，分段回顾了铭贤学校的历次校园规划和墨菲方案的内容，展示了铭贤校园的近代建筑。学校的规划与设计，反映了墨菲这位建筑师对于中国园林文化的深入理解。

二、对教会大学中国化的研究

福建省基督教两会干事林超群，从基督教的角度和圣经的历史沿革为出发点，加之当下教育的运作，探讨了基督教教育的情况，据此考察基督教教育和基督教的中国化，强调基督教教育的历史使命和伟大的重任，教育的使命“润物细无声”，教导者必须注重榜样的作用，以爱心、耐心、智慧来教导学生。

上海应用技术大学的马光霞博士，以美国监理会创建的东吴大学为研究中心，通过对三所源头学校、西教士执政和中国人执政时期东吴大学的情况介绍，阐明了学校的经费来源和人力支持，监理会与本土社会的互动，不仅是中西之间的双向互动，更是本土社会在不同时空背景之下的碰撞和重组，江南社会的传统士人与近代商人构成监理会的重要支撑，教会事业在特定的土壤中生存发展，必须要适应和变通。

北京外国语大学陈凌菲博士，围绕福建协和大学的基督化特征为考察点，从学校的筹办过程、办学宗旨、神学教育、校内宗教组织和宗教活动等五个方面展开论述，以此探讨基督教文化在基督教中国化的过程当中对教会学校产生的影响。

南京大学历史学院赵飞飞博士，以金陵大学为例，考察了基督教大学对国民政府党化教育方针的顺应机制，在对国民党教育方针的形成和内容简要回顾之后，具体探讨了当时宗教界对党化教育方针的认知和调适，通过向中国政府的立案，教会大学取得了合法的身份，并且保持了基督教学校的基本特色，基督教大学的党化教育方针进行的宗教教育的调整，实现了双赢。

肇庆学院韩月香教授，以收回教育权为研究对象，概述了非基督教运动和收回教育权运动的基本情况，考察了非基运动的政治视域，政治正确的考量纬度、国家主义的思维路径、科学主义的认知追求，是该运动不容争辩的合法性依据，详细论述了科学万能论认识的偏执，时政治话语的逻辑凌驾于思想和理论话语之上，思想史对此的剖析，值得学界深入探讨。

上海财经大学人文学院历史系韩成博士，以圣约翰大学离校运动和光华大学的建校为考察对象，在历史的语境中，展现了 20 世纪 20 年代“收回教育权运动”的多面性和复杂性，光华大学脱离圣约翰大学的离校事件，在当时得到主流学界的支持，但因缺乏长期规划，造成了办学上的困局，激进的收回教育权运动逐渐演变成政府对教会大学的管理，引导教会大学走向中国化。

三、对教会女子大学的研究

福建师范大学潘琳博士，通过梳理教会档案、会议记录、书信等材料，论述了早期传教士创建的女子学校的生源、运作模式和教育内容，重现了在历史中“隐身”的早期妇女教育工作者的功绩，因 1850 年之后英国社会变革使得英国女性受教育机会的扩大，故作者也就其对中国女子教育观念的影响作了分析。

福建师范大学社会历史学院卞梁博士，以抗战时期福建女子高等教育研究—华南女子文理学院为中心，详细论述了在内迁南平、困难重重的复杂时局之下华南女子文理学院的办学条件、教师队伍以及经费来源和开支内容，最终学校完成了从“被动接受”到“主动创新”的转变。

伦敦大学亚非学院庞小珍博士，以宁波甬江女子中学为个案，从甬江女子中学的馆藏资料和校刊《甬江声》入手，探讨了基督教、国家主权和女权主义者在学生身份过程中的相互作用，深入考察了甬江女中的学生在女性、基督徒女国民身份中的协调和妥协，学生借助基督教强化了他们的爱国精神，超越了保守的性别界限，甬江女中

的学生没有局限于“贤妻良母”的培养目标，她们冲破层层束缚，在社会中担任了不同于以往的角色。

四、关于基督教对中国教育影响的研究

台湾“国立”政治大学宗教研究所范俊铭博士，以二十世纪前的教会学校现象为主要研究对象，剖析教会学校对中国近代教育的启蒙发展，基督教促进了外语课程、科学教育、性别平等等近代中国教育的变革，最后提及的是基督宗教对大学体制的思维转换、综合科目的增设和制度的引进等体制方面的影响。

北京师范大学马克思主义学院张建梅博士，以燕京大学为研究主线，对其谢幕做了历史性的考察，文章剖析了谢幕的原因以及对此做出评价，认为燕京大学的性质是造成这种结局的决定性因素，它的人才培养模式以及经费和生源的问题都导致其最终的命运，指出当代高等教育应该从 20 世纪 50 年代的燕京大学的谢幕做出反思，找寻其内在规律，推动高等教育的发展。

华中师范大学的郑刚教授，以民国时期燕京大学研究生教育为研究对象，完整呈现了燕京大学的早期探索、快速发展、完善调整和走向衰微四个方面的发展历程，介绍了研究生招考、培养、毕业和学位授予的内容，剖析了燕京大学研究生教育的特点，指出研究生教育在人才培养，学术水平提升以及中外文化教育平台搭建上的重要影响。

暨南大学历史系郑利群教授，以广州基督教青年会的职业教育为关注点，考察职业教育的理念，分析广州青年会开办的职业学校的过程和特点，并且对学校职业教育作了评价，青年会的职业教育为广东社会职业人才培养的重要组成，凸显了其在德育方面的专业化水平。

台湾福音书房何子健，经由倪玉成家族教育史的剖析，说明西方差会对中国基督徒所受之教育的影响，差会办学不仅培养了在中国传教的教会和牧师群体，也促进了中国基督徒领袖的产生，而倪柝声就是其中的典型代表，尔后他也开创了与西方基督教迥异的中国本土教会运动。

淮北师范大学王德龙博士　，围绕贾玉铭在 20 世纪 30 年代创立的本土化神学教育机构——中国基督徒灵修学院展开论述。分析了学院的创立、“以灵修功夫，代神学教育”的神学教育思想以及战时和战后灵修学院的变迁，认为其创办过程和办学理念体现了中国基要派信徒的信仰倾向，展现了基督教在中国的本土化实践过程。

北美中华福音神学院教务主任刘志远，首先阐述了教会和神学院之间无法对接的问题，可喜的是现已有不少人意识到教会必须与神学院携手合作，接着是对西方神学教育的回顾和对当前北美神学教育的介绍，最后提及的是神学教育的反思以及科技的发展对北美神学教育的积极作用。

北美中华福音神学院客座教授萧静馥，从基督教教育成果的评估入手，宏观上反思基督教教育界和西方的义务教育，思考其中存在的问题，阐述能激发学生最高潜能的隐性课程的重要性以及其中蕴含的弊端，指出中国教育的研讨可以从基督教教育中汲取经验，避免学校机制的隐性课程的偏差。

五、基督教与近代中国的研究

日本福冈女学院大学徐亦猛副教授，选取了云南禄劝县管辖下的彝族村庄展开田野调查，运用观察、访谈和参加当地宗教活动等研究方法，记录了村民的日常生活和基督教礼拜情况，通过介绍彝族的原始宗教，基督教的初期传教、功能和出现的问题，表明基督教不仅取代了彝族的原始宗教，而且对于彝族价值观和与社会构造的改变产生巨大的影响。

吉林师范大学历史文化学院邱广军副教授，将目光集中于路德会的社会事业，在对路德会的传入简单介绍后，重点考察了路德会在东北开展的教育、医疗、慈善事业，虽然路德会的社会事业是为了发展教务，在推动基督教在东北的传播同时，不可否认的是对东北的社会进步产生了积极的作用。

河海大学马克思主义学院李尹蒂博士，阐述了传统农政的状况和泰西农政之法，据此考察士人的反应和接受程度，虽然朝臣对泰西农学的理解存在偏差，但 较之传统农政，传教士带来的农法，促进了农业思想观念的改变，新式农业学堂得以建立，农学从传统农政中脱胎而生，传教士成为这一转变中的引介者。

北京外国语大学海外汉学研究中心吴礼敬博士，选取传教士马礼逊、麦都思、卫三畏、罗存德等人编撰的英汉字典，追踪他们对 God 一词的解释和翻译以及对后续字典的影响，试图还原基督教 God 和汉语的“上帝”词义对应关系的建立过程，表明字典编撰作为特定历史时空下的文化活动，在义项选取和词义解释上体现了编者的主观意图和一定的历史情境。

华南师范大学历史文化学院贺璋瑢教授，对新教在广州的文字事工做了考察，分艰难草创和蓬勃发展两个阶段进行详细阐述，包括圣经翻译、福音单册和宣传册子的撰写、定期刊物的编撰发行、宗教圣诗、开设书楼和印刷所等方面，新教的文字事工

取得了不小的成效，其在社会、文化也政治影响远超宗教影响，并对促进岭南社会乃至中国社会迈进现代社会的门槛卓著功绩。

教会大学的研究已经有 30 多年的历史，取得了丰硕的成果，但对于基督教与近代中国教育及其对今天中国教育的启发仍有待于进一步探究。本次会议不仅展示了教会大学研究的最新成果，也揭示了未来开展基督教与近代中国教育研究的新趋势。基督教对近代中国社会产生了深刻影响，不仅在大学、医院、孤儿院等外在层面，而且在思想、观念等内在层面均有影响。观念之变迁是引领社会变迁的重要原因，揭示基督教与近代中国社会变迁是未来研究的重点。

编辑部启事

Announcements from the Editors

“中国基督教研究”优秀论文奖

为了鼓励年青学者从事中国基督教、中国宗教与中国文化的相关研究，推动中国基督教以及相关的宗教与文化的学术研究，《中国基督教研究》编辑部特设立“中国基督教研究”优秀论文奖。

1、本奖为年度奖，每年将从本刊所刊登的青年学者论文中择优评选出 5 篇优秀论文；从其他杂志评选出与基督教有关的优秀论文 5 篇；

2、每年 5-6 月期间，《中国基督教研究》会邀请若干专家对前一年度的论文进行评选；

3、每篇获奖论文的作者将获得荣誉证书一份以及奖金人民币 2500 元；

4、评选结果将会在每年的第二期杂志和网络版上公布获奖名单；

5、每年十一月将会在上海大学举办“中国基督教研究”优秀论文奖颁奖仪式。

“中国基督教研究”优秀学生奖学金

《中国基督教研究》杂志社从 2014 年起将原先的 “恩福基金会”（后改名“基督教教育基金会”）每年颁发给部分大学内基督教方向（Christian Study)的硕士和博士生的奖学金归并到《中国基督教研究》设立的“中国基督教研究”优秀学生奖学金，旨在为正在从事中国基督教、中国宗教与中国文化的相关研究的硕士研究生、博士研究生提供必要的支持：

1、 每年从各个大学的基督教方向（Christian Study）的博士生、硕士生中评选出 10 名获得“优秀学生奖学金”。

2、 每年九月，各大学博士生、硕士生可以向《中国基督教研究》杂志社提出申请，申请者可以直接从《中国基督教研究》网络版（http://JRCC.ChineseCS.cn）下载申请表，可以按照申请表上所规定和要求进行申请。提交申请截止日期为每年九月一日。

3、每年十月《中国基督教研究》杂志社组织相关专家进行评审，十月底会在网上（http://JRCC.ChineseCS.cn）公布获奖名单，同时公布领奖方式。

4、 每年十一月便会假借上海大学与“中国基督教研究”优秀论文奖同时举行颁发奖学金仪式，向每位奖学金获得者颁发奖学金证书和奖学金人民币 3500 元。

《中国基督教研究》稿约

1. 本刊旨在为从事中国基督教、中国宗教与文化研究等学者提供学术交流之平台，通过学术研究推动中国基督教与中国宗教与文化之间的对话，为未来中国文化建设提供有益参考与学术思考。

2. 本刊侧重点为青年学者提供学术平台，热诚欢迎不同专业、不同学科、不同背景的青年学者就中国文化建设等相关议题进行深度探析。

3. 本刊欢迎中国宗教、中国文化、中国基督教史、汉语神学、《圣经》研究等不同议题文章，尤其欢迎跨学科的、具有前瞻性、探索性的学术文章，亦欢迎文化对话、宗教对话性质的学术论文，以及学术书评与学界动态。

4. 本刊每期会有一个主题，欢迎学者们自行组织专题投递本刊。本刊将根据稿件情况进行专题组稿。专题文章通常由至少 2 篇组成；学术文章字数不限，但不少于 10000 字（英文 5000 字）；书评不超过 8000 字；学界动态不超过 2000 字。

5. 学术文章格式：中英文标题、中英文摘要（中文论文，英文摘要需要一页纸内容；英文论文，中文摘要需要一页纸内容），正文，脚注，参考文献。文章主标题（包括英文标题），请使用三号字体；正文（包括中英文摘要、参考文献）使用 11 号字体；中文请使用宋体，英文请使用 Time New Roman；段落请使用 1.15 倍行距。

6. 本刊采取匿名评审制度，由两位学者进行匿名评审。若两位学者评审通过，将予以刊登；若两位学者不予通过，则予以退稿；若只有一位学者通过评审，则返回作者修改，三个月之后再予评审，评审通过则予刊登，若不通过，则予退稿。

7. 稿件刊登后，编辑部会赠送 2 本当期刊物，并付薄酬。

8. 凡来稿 3 个月后未见回复，请以退稿处理。

9. 请勿一稿多投。

10. 来稿之前，请仔细核对论文是否符合本刊体例，以免耽误审稿进度。

11. 稿件中请注明具体联系方式（姓名、单位、职称、邮寄地址、电邮、电话等），稿件请使用五号宋体、单倍行距。

《中国基督教研究》注释体例

1．来稿请采用页下脚注，每篇文章采用每页重新编号；

2．注释体例：

（1）中文专著：冯友兰：《中国哲学史》，上海：华东师范大学出版社，2000 年，第 1 页。

（2）中文论文：何光沪：《宗教改革中的基督宗教与人文主义》，《复旦学报》2006 年第 4 期，第 67 页。

（3）引用译著：阿伦特：《人的条件》，竺乾威等译，上海：上海人民出版社，1999 年，第 78 页。

（4）引用古籍：司马迁：《史记》卷 1，北京：中华书局，1957 年，第 10 页。

（5）引用外文专著：Francis Clooney, *Comparative Theology: Deep Learning Across Religious Borders*. Oxford: Blackwell, 2010, pp.1-10.

（6）引用外文论文：Ad Dudink, “Review of *the Forgotten Christians of Hangzhou*”, in *T’oungpao* LXXXIV(1998): 196-213.

3．其他格式，请参考《历史研究》注释体例。

ABOUT US

美国洛杉矶基督教与中国研究中心

- 美国洛杉矶基督教与中国研究中心于 2006 年成立。中心自成立之后积极开展与中国国内学术界的联系和合作、共同推动基督教与中国相关课题的研究。2007 年 10 月，中心邀请了国内外三十几位专家假借位于洛杉矶地区一所大学的会议厅举办了“中西文化交流回顾与展望—暨纪念马礼逊来华两百周年”学术会议。会议结束之后，中心在上海人民出版社出版了会议论集。从那次会议后，中心每年都与国内（包括港、台）一所大学合作举办与基督教和中国相关话题的学术研讨会，会议论文也汇编成集，也都在上海人民出版社出版。2013 年，中心决定创办《中国基督教研究杂志》，希望能为国内的中国基督教研究提供国际学术平台。
- 更多内容，请访问中心网站>>> http://christianityandchina.com/

上海大学宗教与中国社会研究中心

- 中国上海大学宗教与中国社会研究中心成立于 2001 年（原名宗教与和平研究中心），2005 年更名为“宗教与中国社会研究中心”。中国基督教史研究作为核心方向，其他研究方向有道教、佛教和民间信仰的研究，宗教与国际事务研究，宗教社会学研究等。中心目前正在从事的有：出版《中国基督教史研究通讯》半年刊、《宗教与历史》辑刊，举办“宗教与社会”高级讲坛系列、“基督教与中西文化”青年博士论坛。2013 年与美国洛杉矶基督教与中国研究中心联合编辑、出版《中国基督教研究杂志》。
- 更多内容，请访问中心网站>>>http://www.csrs.shu.edu.cn/

《中国基督教研究》2016 年第 7 期
2016 年 12 月出版

Journal of Research for Christianity in China, Number 7, 2016

网络版 Web Editon: http://JRCC.ChineseCS.cn



JRCC is edited and published by the Christianity and China Research Center in Los Angeles, USA; and the Center for the Study of Religion and Chinese Society, Shanghai University.

Christianity and China Research Center
1520 W Cameron Ave,#154, West Covina, CA 91790，USA
Tel: (626)308-3530 Email：globaldaniel5@gmail.com

Center for the Study of Religion and Chinese Society
Shangda Road 99 A-505, Baoshan, Shanghai, 200444, China

